CÁNDIDO POZO, SI

MARÍA, NUEVA EVA

HISTORIA SALUTIS
Serie monográfica de teología dogmática

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MMV

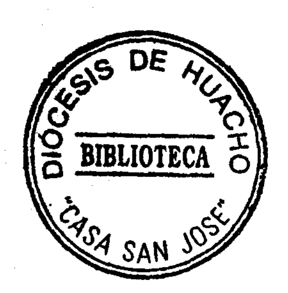


Ilustración de cubierta: *La Anunciación* (acrílico sobre tablero), Teresa Peña

Diseño: BAC

Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 2005
Depósito legal: M. 2.371-2005
ISBN: 84-7914-761-X
Impreso en España. Printed in Spain

ÍNDICE GENERAL

PRIMERA PARTE

LA DOCTRINA MARIOLÓGICA DEL CONCILIO VATICANO II EN SUS CIRCUNSTANCIAS CONCRETAS

Págs.

Págs.

CUARTA PARTE

TÍTULOS MARIANOS

PRESENTACIÓN

La primera edición de esta obra apareció con el título *María en la obra de la salvación* y se publicó el 22 de abril de 1974 dentro de la serie «Historia salutis». El objetivo último de la serie era ofrecer a los lectores de lengua española una dogmática completa. Las características del proyecto de «Historia salutis» son bien conocidas y, por ello, sería superfluo señalar aquí las notas por las que también este volumen quiso responder al patrón común de la serie. Más que señalar esta correspondencia con los propósitos de la serie, creo más útil describir las características del volumen en sí. En realidad, la descripción del volumen es un trabajo ya realizado por otros. En efecto, cuando se publicó su primera edición, los padres José Antonio de Aldama y Jesús Solano, como miembros del Consejo de Dirección de la serie, tuvieron la amabilidad de presentarlo y de ofrecer una visión de conjunto de sus características.

La presentación describía el contenido del volumen con estas palabras:

> «Después de una introducción que explica la razón de la existencia de un tratado teológico de Mariología (cuestión que, desgraciadamente, hoy no es, en modo alguno, superflua), la primera parte se dedica al estudio de la Mariología del Concilio Vaticano II en sus circunstancias históricas. Estas circunstancias están definidas por dos coordenadas: la situación de la Mariología católica en los tiempos inmediatamente anteriores al Concilio (c.1) y la problemática ecuménica que condicionaba el diálogo que el Concilio deseaba entablar, también con respecto a María, con los cristianos separados (c.2). Después de exponer estas coordenadas, la doctrina conciliar sobre María es más comprensible, en cuanto que queda así relacionada con las circunstancias intra y extracatólicas a las que debía responder (c.3).
>
> Una segunda parte, amplia y muy elaborada, está consagrada a la Mariología bíblica. En ella se discuten y estudian los textos del Antiguo Testamento que se han

aplicado o realmente se refieren a María (c.4), y se expone la doctrina mariológica de los escritos neotestamentarios (c.5).

La parte tercera presenta los dogmas marianos: la virginidad perpetua de María (c.6, en el que no se omiten las cuestiones de mayor actualidad sobre ella), su Maternidad divina (c.7), la Inmaculada Concepción (c.8) y la Asunción (c.9)».

Ésta era, en palabras de los PP. Aldama y Solano, la estructura fundamental con la que este libro apareció ya en su primera edición. Al publicar la segunda, expresé mi deseo, que por entonces no pude llevar a término, de haber realizado una reelaboración a fondo de su texto. Es claro que a mi deseo de reelaborar el libro correspondía mi convencimiento de que ello estaba postulado por la necesidad objetiva de una obra cuya redacción procedía del año 1974. Finalmente, la preparación de esta nueva edición me ha brindado la ocasión de trabajar en la puesta al día de toda la obra. He perseguido ese objetivo en varias direcciones. El lector será, sin duda, consciente, ya a partir de las primeras páginas, de que mientras que la primera versión corresponde a los años de la exhortación apostólica *Marialis cultus* de Pablo VI, esta nueva edición ha de tener además, como punto de referencia, la encíclica *Redemptoris Mater* de Juan Pablo II. Por otra parte, a lo largo de la lectura de este libro, será fácil comprobar mi preocupación permanente por que la información sobre cada tema recogiera los estudios más recientes, así como el esfuerzo por transmitir esa información a cuantos la busquen en estas páginas. También en esta edición he aumentado muy deliberadamente el número de textos del Nuevo Testamento que, por su importancia para la doctrina sobre María, estudio en el capítulo V. Son nuevos: El «Magnificat» (Lc 1,46-55); La segunda anunciación a María (La profecía del anciano Simeón: «Y a tu misma alma la traspasará una espada»: Lc 2,35); El prólogo del Evangelio de Juan (Jn 1,13, leído en singular, como parece que debe ser leído). En otras ocasiones, dentro de esta obra he añadido datos que me parecían útiles y enriquecedores para quien se acerca a ella. Pensé, por ejemplo, que valía la pena informar de los contenidos teológicos de los documentos elaborados en la Comisión ecuménica de los sucesivos Congresos Mariológicos Internacionales (Zaragoza, Malta, Kevelaer, Huelva) desde 1979 a 1992; me creí tanto más obligado a ofrecer esta información cuanto que en los congresos citados presidí la Comisión ecuménica y viví, por tanto, todas las fases de elaboración de tales documentos.

A la estructura del volumen he añadido una cuarta parte que faltaba hasta hoy en las ediciones anteriores. En ellas la parte conclusiva era la tercera, es decir, la dedicada al estudio de los dogmas marianos (por cierto, ya en la parte tercera —y ello constituye también una novedad de esta edición— los dogmas marianos han sido ordenados de modo que aparezca claro que son cinco y no sólo cuatro; a los cuatro tradicionales: Virginidad perpetua de María, Maternidad divina, Inmaculada Concepción, Asunción corporal, se añade, como rasgo dogmático de la figura de la Virgen, la cooperación de María en la obra de la salvación que se expresa en el título de Nueva Eva). Había, sin embargo, que ser además conscientes de que la imagen que los católicos tienen de la Santísima Virgen implica más rasgos que los que están estrictamente exigidos por el depósito de la fe católica sobre María. Hay, además de ellos, ciertos títulos atribuidos a María por los católicos que tienen una seria fundamentación teológica, aunque no lleguen a estar claramente postulados por la fe misma. En esta línea he añadido un estudio de dos títulos de estas características: «La mediación de María» (capítulo XI) y «La realeza de María» (capítulo XII). Estos dos capítulos fueron publicados, por primera vez, como artículos, respectivamente, en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De cultu mariano saeculis XIX-XX.* Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis in Sanctuario Mariano Kevelaer (Germania) anno 1987 celebrati, I (Roma 1991) 241-262: «La proclamación de la realeza de María y los planteamientos de los escrituristas contemporáneos», y en *Seminarium* 27 (1987) 560-575: «La mediación materna de la Sierva del Señor en el ámbito de la única mediación de Cristo (R. M. n.38-41)». Me ha parecido que para estos dos capítulos debía conservar el texto tal y como se publicó por primera vez, y no cargarlo con retoques que terminarían complicando la nitidez de las líneas de pensamiento del texto mismo.

Como ya hice en la segunda edición, cierro esta monografía con un capítulo conclusivo sobre «La Mariología de

Juan Pablo II en su encíclica *Redemptoris Mater*». Deseo con ello expresar mi voluntad de que mi pensamiento teológico sobre la Santísima Virgen esté en consonancia con el del Papa.

Sólo me queda desear que estas páginas sean de alguna utilidad a cuantos lectores se acerquen a ellas. Si contribuyeran a que Nuestra Señora sea mejor conocida y amada, habrían conseguido plenamente su finalidad.

Granada, 8 de diciembre de 2004, en los 150 años de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción de María.

CÁNDIDO POZO, SI
Facultad de Teología de Granada

INTRODUCCIÓN

Cuando en 1974 se publicaba la primera edición de este libro, escribir un tratado de Mariología[1] no era precisamente dedicarse a un tema «de moda» entre teólogos católicos. Un autor que abordaba esta tarea —o un profesor que en aquellos años daba comienzo a la enseñanza de cualquier curso mariológico en una Facultad teológica— se sentía fuertemente impresionado por la conciencia del rápido cambio de actitud, en lectores u oyentes, que se había producido en un período de años relativamente breve. No había pasado tanto tiempo desde cuando H. Lennerz empezaba sus clases de Mariología en la Pontificia Universidad Gregoriana insistiendo con energía en la necesidad de construir una Mariología verdaderamente científica, a la vez que exhortaba a evitar una fácil tentación hacia afirmaciones maximalistas por impulsos emocionales, pero sin una base positiva suficientemente sólida; la Mariología no podía tener un método teológico distinto del de los demás tratados de Teología; argumentaciones no válidas, por insuficientes, en otros

[1] Los comienzos históricos de una Mariología científica deben colocarse en Suárez, más que en San Pedro Canisio. La obra de CANISIO, *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta* (Ingoldstadt 1577), es, en el fondo, un escrito de controversia antiprotestante y no un tratado teológico sistemático. Cf. J. A. DE ALDAMA, «Piété et système dans la Mariologie du "Doctor Eximius"», en H. DU MANOIR, *Maria,* o.c., II, 981-983; ÍD., «El sentido moderno de la Mariología de Suárez», en *Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez (1548-1948),* II (Burgos 1950) 55-73. La forma primitiva de las *Quaestiones de Beata Maria Virgine* de Suárez (explicaciones de clase en Roma durante el curso 1584-1585) puede verse estudiada y publicada por el mismo J. A. DE ALDAMA, «Un resumen de la primera Mariología del P. Francisco Suárez»: *ATG* 15 (1952) 293-337. Sobre el pensamiento mariológico de Canisio cf. A. TROLL, *Studien zur Mariologie des hl. Petrus Canisius,* 2 vols. (Augsburg s.a.). El primero en haber utilizado el título de Mariología parece haber sido PLÁCIDO NIGIDO, *Summa Sacrae Mariologiae* (Palermo 1602); cf. A. SEGOVIA, «Nota sobre el autor y el contenido de la primera "Mariología"»: *EE* 35 (1960) 287-311. Ofrece ulteriores datos para la historia del nombre R. LAURENTIN, «Réflexion sur un problème du vocabulaire», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De cultu mariano saeculis XII-XV,* o.c., II, 5-9.

tratados no tendrían por qué aceptarse como sólidas en Mariología[2].

Sin intentar valorar aquí en todos sus matices la actitud mariológica de Lennerz —contribuyó, sin duda, en gran medida a que la Mariología fuera estrictamente científica, pero quizás en la lucha por este noble ideal no supo evitar determinadas exageraciones y una cierta rigidez[3], en la cual tal vez se olvidaba que, por su conexión con la vida, la doctrina mariana ha sido campo privilegiado de un progreso dogmático no siempre hecho por los teólogos, sino por el sentido de la fe del pueblo cristiano[4]—, el profesor que en aquellos años comenzaba un curso mariológico, sabía perfectamente que una introducción de este género era totalmente innecesaria. Más aún, era consciente de tener incluso que justificar ante no pocos de sus lectores o alumnos el porqué de la existencia misma de la Mariología. La acusación de K. Barth, que considera a la Mariología como una tumoración del pensamiento teológico[5], flotaba en el ambiente; y eran entonces bastantes los católicos que no eran insensibles a ella.

Esta nueva actitud no podía, en modo alguno, invocar como apoyo el Concilio Vaticano II, el Concilio que escribió el primer tratado conciliar de Mariología[6], ni tampoco el

[2] Es característica la insistencia en la necesidad de un método estricto en Mariología, que LENNERZ expresa en la introducción a su *De Beata Virgine,* o.c., 5-13. Ya en la p.5 escribe que la Mariología se rige por los mismos principios y, consecuentemente, se ha de proceder en ella con el mismo método que se aplica en los demás tratados teológicos. A continuación, aludiendo a determinadas producciones mariológicas de la época, afirma su convicción de que no es superfluo comenzar recordando los principios fundamentales del método teológico.

[3] Cf. mi recensión a la última edición de su *De Beata Virgine,* en *RF* 162 (1960) 313-315.

[4] «Si le sens de la foi affecte toute la tradition des doctrines révélées, il se manifeste plus spécialement dans l'évolution doctrinale du mystère de la Vierge», escribía C. DILLENSCHNEIDER, *Le sens de la foi et le progrès dogmatique...,* o.c., 121.

[5] «Die Mariologie ist eine Wucherung, d.h., eine krankhafte Bildung des theologischen Denkens. Wucherungen müssen *abgeschnitten* werden», en ÍD., *Die Kirchliche Dogmatik,* I/2 (Zollikon-Zúrich [4]1948) 153; cf. ÍD., *Ad limina Apostolorum* (Zúrich 1967) 61-66. Para el conjunto de la posición de Barth frente a María cf. K. REISENHUBER, *Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner* (Friburgo-Basilea-Viena 1973) 13-63.

[6] LG c.8, n.56-69: AAS 57 (1965) 58-67. «Lo que es de verdad interesante es que esa exposición doctrinal [el capítulo 8 de la Constitución sobre la Iglesia], mirada en su conjunto, constituye un caso único en la historia de los Concilios y aun en la historia entera del Magisterio eclesiástico. Los Concilios hasta ahora no habían hablado largamente de Nuestra Señora: Éfeso está unido con la profesión de su maternidad divina, Letrán con la de su virginidad perpetua, Trento con la de su inmunidad absoluta de pecado personal; Pío IX definió su concepción inmaculada, Pío XII su glorificación corporal, otros muchos Papas propusieron a la Iglesia diversas verdades marianas. Pero hasta ahora no teníamos un documento del Magisterio que fuese la exposición sistemática de una mariología casi completa» (J. A. DE ALDAMA, «¿Avances de la Teología Mariana en el Concilio Vaticano II?»: *EstMar* 31 [1968] 30). La declaración del Concilio de no querer *completam de Maria proponere doctrinam* (LG 54: AAS 57 [1965] 59) se refiere a la doctrina de los teólogos; con respecto a ella el Concilio es incompleto; pero esto no quita al capítulo su sentido de síntesis de doctrina de la Iglesia sobre María; cf. la explicación de C. BALIĆ, que fue el autor de la fórmula, en «El capítulo VIII de la Constitución "Lumen Gentium" comparado con el primer esquema de la B. Virgen Madre de la Iglesia»: *EstMar* 27 (1966) 163-165. Por ello, pudo decir Pablo VI en la alocución de clausura de la tercera etapa conciliar (21-11-1964): «Primum enim factum est —quod enuntiantes animo penitus commovemur— ut Concilium aliquod Oecumenicum ad unum quasi ac tam amplum corpus redigeret doctrinam catholicam circa locum Beatae Mariae Virgini in mysterio Christi et Ecclesiae tribuendum» (AAS 56 [1964] 1014).

Magisterio eclesiástico posterior[7]: en la historia de los símbolos de fe, una de las novedades más notables del *Credo* de Pablo VI es «haber dedicado un apartado especial a la doctrina sobre la Santísima Virgen»[8]. El fenómeno de un desinterés por lo mariológico existente en determinados ambientes era posconciliar sólo cronológicamente, pero no en el sentido de representar una prolongación o profundización del pensamiento del Concilio[9].

Dos años más tarde de la primera edición del presente libro, un teólogo protestante, H. Düfel, comentando la Exhortación apostólica *Marialis cultus* de Pablo VI, creía descubrir, en el horizonte teológico católico, una vuelta del tema

[7] Aparte de su *Profesión de fe,* a la que hemos de referirnos enseguida, baste señalar aquí, entre los documentos marianos de Pablo VI, por su especial importancia, la proclamación de María Madre de la Iglesia en la alocución de clausura de la tercera etapa conciliar (AAS 56 [1964] 1014-1018), la Exhortación apostólica *Signum magnum* (13-5-1967): AAS 59 (1967) 465-475, y la Exhortación apostólica *Marialis cultus* (2-2-1974): AAS 66 (1974) 113-168.

[8] C. POZO, *El Credo del Pueblo de Dios. Comentario teológico* (Madrid [2]1975) 130. «La inclusión de un amplio pasaje dedicado a la Santísima Virgen es una gran novedad sin precedentes en la historia literaria de los Símbolos de fe. Algo semejante había sucedido en el Concilio Vaticano II» (J. A. de ALDAMA, «La Profesión de fe de Pablo VI»: *EE* 43 [1968] 488). A la Mariología dedica la *Profesión de fe* los n.14-15: AAS 60 (1968) 438-439; COLLANTES 1407-1408.

[9] La línea verdaderamente conciliar en este punto y sus características han sido descritas por J. A. DE ALDAMA, «Ante una nueva etapa del movimiento mariano»: *EphMar* 15 (1965) 185-193. Una serie de cartas colectivas de Conferencias episcopales sobre María entre 1968 y 1975 puede verse citada en CCVIII CAPITOLO GENERALE DELL'ORDINE DEI SERVI DI MARIA, *Fate quello che vi dirà* (Roma 1983) 11-12, nota 6.

mariano al primer plano de interés[10]. Sea lo que fuera de este diagnóstico en el momento en que Düfel lo formuló, personalmente no dudaría en suscribirlo hoy. Aunque todavía no se hayan disipado todas las nubes, existe en amplios sectores un interés creciente por el tema mariano. Y pienso que hay que atribuirlo, muy en primer lugar, al apostolado doctrinal y a la actitud personal de Juan Pablo II[11], el Papa del *Totus tuus* que ha recogido en su escudo la fórmula central de su consagración personal a María[12].

En todo caso, una vez planteado el problema y puesta en duda, aunque no siempre de un modo reflejo, la legitimidad de la Mariología, no se puede comenzar a desarrollarla sin analizar previamente la cuestión y enjuiciarla en su justo valor[13].

Desde luego, como ha señalado con justeza K. Rahner, para justificar la existencia de la Mariología no basta apelar a que el Nuevo Testamento habla de María. ¿No era necesario en los Evangelios hablar de Ella, como también de otra serie de figuras marginales para narrar la biografía de Jesús?[14]. El mero hecho de que una persona aparezca en la biografía de Jesús no justifica que se construya sobre ella un tratado teológico: también en las narraciones evangélicas sobre Jesús se habla de Poncio Pilato, su nombre aparece incluso en el Credo, sin que pueda, por ello, hacerse de él objeto de un tratado de Teología[15].

[10] «Apostolisches Schreiben "Marialis Cultus" in evangelischer Sicht»: *Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts (Bensheim)* 27 (1976) 29. Lo mismo opinaba, poco después, el católico W. BEINERT, «Zugang zu Maria», en ÍD., *Maria heute ehren...,* o.c., 12.

[11] Para su magisterio mariano, además de su gran Encíclica *Redemptoris Mater* (25-3-1987): AAS 79 (1987) 361-433, cf. D. BERTETTO, *Maria nel Magistero di Giovanni Paolo II...,* o.c.; J. IBÁÑEZ - F. MENDOZA, *Juan Pablo II habla de la Virgen,* o.c. Véase también el conjunto de las Catequesis marianas del Papa, que han sido editadas en español: JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo,* V: *La Madre del Redentor,* o.c.

[12] Véase la ferviente renovación de esta consagración que hizo JUAN PABLO II, *Alocución antes de salir de Jasna Góra* (6-6-1979): AAS 71 (1979) 833.

[13] Sobre toda la cuestión cf. C. POZO, «María en la encrucijada de la Teología católica», en AA.VV., *María en los caminos de la Iglesia* (Madrid 1982) 31-53; ÍD., *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia,* o.c., 3-15.

[14] *Maria Mutter des Herrn,* o.c., 16-17. En efecto, Barth, en la misma página en la que escribe las fuertes palabras que hemos trascrito en la nota 5, considera a María, haciendo suya una denominación de A. Schlatter, en cuanto «dienende Nebenfigur» como «exegetisch unwidersprechlich».

[15] Ibíd., 17-18.

En realidad, a mi juicio, tampoco bastarían para justificar plenamente la existencia de un tratado sobre María sus extraordinarios privilegios personales. Tales dones, aunque siempre serían punto de partida de una alabanza a Dios que se los confirió, representarían algo sumamente importante para María depositaria de ellos, pero no serían de gran interés para nosotros; su descripción tendría fácilmente mucho más de hagiografía que de reflexión teológica.

Por ello, creo que está en lo cierto Rahner al justificar la existencia de la Mariología en cuanto que María tiene una significación positiva en la historia de la salvación; por ello, la existencia de la Mariología y la existencia de una auténtica antropología teológica tienen un mismo fundamento teológico: una concepción teológica del hombre, en la que éste es un elemento activo en la obra de la salvación[16]. Personalmente me parece importante añadir que la Mariología no puede reducirse a un mero capítulo de la antropología teológica, precisamente porque la aportación positiva de María en la historia de la salvación, como tendremos ocasión de comprobarlo, se sitúa en un plano específicamente distinto y superior que la de los demás hombres. Es igualmente necesario subrayar que aunque los privilegios personales de María no justifiquen suficientemente, a mi juicio, la existencia de la Mariología, tales privilegios deben ser objeto de estudio teológico una vez que la existencia de la Mariología está justificada. En el fondo, si María tiene un sentido positivo en la historia de la salvación, sus privilegios no carecen de relación con esa historia ni le han sido concedidos sin referencia a su misión en ella.

En todo caso, este modo de justificar la existencia de la Mariología nos da la medida de la gravedad de su problemática ecuménica. La Mariología encuentra su definitiva razón de ser en lo que constituye el punto crítico que separa al catolicismo del protestantismo[17]; aquel que afecta al ser o no ser del protestantismo, es decir, a sus principios centrales sistemáticos (la imposibilidad de una cooperación positiva del hombre en la obra de la salvación)[18]; un elemento, por

[16] Ibíd., 24.

[17] Cf. el protestante italiano G. MIEGGE, *Die Jungfrau Maria,* trad. alem. (Gotinga 1962) 171, quien hace así suya una expresión de J. H. Nicolas.

[18] Está así en juego la teoría protestante de la justificación, lo que tradicionalmente se ha llamado en teología protestante el *articulus stantis et cadentis*

tanto, de la figura de María que el protestantismo nunca podrá aceptar sin negarse a sí mismo[19]. Con este planteamiento es muy exacta la descripción de la situación teológica que hace el teólogo protestante holandés C. A. de Ridder:

«Karl Barth opina que en la Mariología romana se glorifica la posibilidad del hombre de colaborar con Dios en su redención en virtud de la gracia. También, por su parte, declaran teólogos católicos, como Scheeben y Rahner (para citar sólo a éstos), que el protestantismo por su concepción del hombre no *puede* tener Mariología»[20].

En efecto, aunque, como hemos dicho, no se puede considerar a la Mariología como una parte de la antropología teológica, la posibilidad o imposibilidad de ésta —sólo concebible seriamente si el hombre no es mera pasividad[21]— condiciona la de la Mariología como tratado teológico.

Estas constataciones pueden parecer desalentadoras. Justificamos la Mariología por un principio que nos lleva al centro mismo de las dificultades ecuménicas con respecto a la teología protestante[22]. Y, sin embargo, quizás radique aquí

Ecclesiae (es decir, algo que si se admite, la Iglesia está en pie; si se rechaza, la Iglesia cae y se hunde). La fórmula *articulus stantis et cadentis Ecclesiae* no es verbalmente de Lutero; probablemente el primero en usarla habría sido V. E. Löscher; cf. F. LOOFS, «Der articulus stantis et cadentis ecclesiae»: *Theologische Studien und Kritiken* 90 (1917) 344-345. Sobre el origen de la fórmula cf. también H. LANGE, *De gratia,* n.315 (Friburgo i.B. 1919) 223, nota 1. La idea, sin embargo, se encuentra ya en Lutero y en los libros simbólicos luteranos. Baste citar la *Formula Concordiae, Solida Declaratio* 3,6: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Gotinga ³1956) 916, donde se aducen además unas palabras interesantes del mismo Lutero.

[19] «Ihre Antwort [der reformatorischen Theologie] darauf wird nie eine andere sein können als das "non possumus", das Pierre Maury schon einmal ausgesprochen hat» (C. A. DE RIDDER, *Maria als Miterlöserin?,* trad. alem. [Gotinga 1965] 167). Las motivaciones de su «non possumus» se encuentran en P. MAURY, «La Vierge Marie dans le catholicisme contemporain», en J. BOSC - P. BOURGUET - P. MAURY - H. ROUX, *Le protestantisme et la Vierge Marie* (París 1950) 67.

[20] *Maria als Miterlöserin?,* o.c., 162.

[21] Cf. K. RAHNER, *Maria Mutter des Herrn,* o.c., 19.

[22] Para comprender cómo aparece la figura de María a los ojos de la teología protestante en virtud de su significación positiva en la historia de la salvación, son interesantes estas palabras de Barth: «Das Mariendogma ist nicht mehr und nicht weniger als *das kritische Zentraldogma der römischen Kirche,* das Dogma, vom dem alle ihre entscheidenden Positionen einzusehen sind und mit dem sie stehen und fallen. [...] Eben in der Marienlehre und im Marienkult steckt anschaulich *die* Häresie der römisch-katholischen Kirche, von der aus alle anderen verständlich werden. Die "Mutter Gottes" des römisch-katholischen Mariendogma ist nämlich sehr schlicht das Prinzip, das Urbild

uno de los puntos de partida más estimulantes para un serio trabajo mariológico. Es conocida la sensación teológica que representó en 1957 la publicación de la tesis doctoral de H. Küng, en la que creía poder demostrar una esencial coincidencia entre la doctrina de Barth y la del Concilio de Trento precisamente en el punto central de la justificación[23]. Las opiniones de los teólogos sobre la justeza de sus conclusiones fueron dispares y oscilaron desde el optimismo total hasta las reservas más explícitas[24]. Seguramente la discusión debería haberse centrado sobre el método más que sobre las conclusiones. Küng, para hallar esa sustancial coincidencia, ha tenido necesidad de aislar previamente un núcleo muy reducido de la doctrina sobre la justificación, separándolo de toda una serie de cuestiones que constituyen su trasfondo. Pero con este trabajo de reducción del campo de visión, ¿no existe el peligro de llegar a una coincidencia más aparente que real, a una semejanza de fórmulas que, colocadas en su contorno doctrinal, adquirirían significaciones más distantes que lo que podría parecer a primera vista? J. Alfaro formuló el problema con toda claridad[25].

Esta diversa valoración no sólo de la tesis de Küng, sino de la viabilidad de su método, ha llevado precisamente al protestante De Ridder a preguntarse si el comienzo del diálogo ecuménico no debería colocarse más bien en la Mariología[26]. Estoy plenamente de acuerdo con esta propuesta. En efecto, en vez de una discusión sobre el tema abstracto de la justificación, demasiado complejo para que sea fácil esperar

und der Inbegriff des bei seiner Erlösung auf Grund der zuvorkommenden Gnade dienend *(ministerialiter)* mitwirkenden menschlichen *Geschöpfes* und eben als das auch das Prinzip, das Urbild und der Inbegriff der Kirche» *(Die Kirchliche Dogmatik,* o.c., I/2, 157).

[23] *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* (Einsiedeln 1957).

[24] Para una visión de conjunto de las diversas tomas de posición cf. F. RODRÍGUEZ, «Pareceres en torno a la doctrina de Barth sobre la justificación»: *EE* 37 (1962) 79-100.

[25] «Küng, al exponer la doctrina de Barth, ha prescindido demasiado de este *Hintergrund* filosófico de la teoría barthiana, presentando preferentemente las líneas ideológicas más cercanas al dato revelado» («Justificación barthiana y justificación católica»: *Greg* 39 [1958] 765). «Sans entrer dans le fond du débat, remarquons: ces constatations sont conditionnées par la méthode ici appliquée, l'auteur procède par analyse et séparation» (J. HAMER, «Le programme de Karl Barth et le voeu de tout théologien»: *RSPhTh* 42 [1958] 441, nota 16).

[26] *Maria als Miterlöserin?,* o.c., 164.

en él un acuerdo, ¿no sería preferible el estudio del caso concreto de la colaboración de María con la gracia? Ese caso concreto podría ser la piedra de toque —el punto de referencia de su verificabilidad— de toda la problemática sobre la posibilidad de una cooperación positiva del hombre en la obra de la salvación.

No es que la narración de la anunciación contenga un caso de justificación en el sentido estricto de la palabra, es decir, paso del estado de pecado al estado de justicia, pero sí es un caso privilegiado, en cuanto descrito por el mismo Nuevo Testamento, de cómo Dios llama e invita con su gracia a una persona humana y cómo ésta se comporta —¿pasiva o activamente?— frente a esa vocación de la gracia. El caso de María, si tiene que ser interpretado como aportación positiva en la historia de la salvación, pondría por sí solo en crisis la pretendida imposibilidad de una cooperación positiva de la creatura humana[27].

No creo, sin embargo, que la importancia de la Mariología radique únicamente en sus implicaciones ecuménicas. Son interesantes las palabras que escribe M. Schmaus en una de las primeras páginas del volumen que en su *Dogmática* dedica a la Mariología:

> «Por tanto, en la Mariología confluyen casi todas las líneas teológicas, la cristológica, la eclesiológica, la antropológica y la escatológica. A esto se añade que en la Mariología las cuestiones del método de la Teología se desarrollan con especial claridad y nitidez. Así desembocan en ella casi todas las discusiones teológicas de la actualidad. La Mariología aparece como punto de intersección de las más importantes afirmaciones teológicas»[28].

[27] Ello es especialmente verdadero con respecto al protestantismo moderno. Éste, como posición general, ha pasado, en esta materia, de un planteamiento histórico a un planteamiento metafísico (es decir, mientras que el protestantismo clásico afirmaba la imposibilidad de cooperación positiva del hombre en la salvación por estar corrompido como consecuencia del pecado original, el protestantismo moderno la afirma por un motivo metafísico: nada creado, por ser creado, puede tener un influjo positivo en el campo de lo divino, como es el campo de la salvación); para esta evolución del protestantismo, cf. C. POZO, «La Iglesia como sacramento primordial»: *EE* 41 (1966) 147-150. Ahora bien, basta una excepción frente a un principio que se presenta como metafísico, para que haya que declararlo falso.

[28] *Katholische Dogmatik*, V (Múnich ²1961) 8. Es curioso que el protestante W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung* (Múnich-Basilea 1963) 7, al comienzo de su obra, hace suyas estas palabras de Schmaus como prueba de la importancia y de la necesidad de escribir una historia de la Mariología.

El párrafo subraya fuertemente la importancia de la Mariología en la Teología actual. Ello es normal. Deberá reconocerse que todo el conjunto del mensaje revelado tiene que poseer una coherencia interna. Es la «coherencia de los dogmas» (ἀκολουθία τῶν δογμάτων) de que hablaba Orígenes[29]. El mensaje revelado constituye un edificio armónico, en el que no es posible minar un elemento sin que el conjunto del edificio se hunda. En nombre de esta coherencia siempre será posible confrontar cualquier teoría teológica con elementos dogmáticos claramente conocidos y firmemente delimitados en su sentido, aunque se refieran a temas muy diferentes. La analogía de la fe[30] y la conexión de los diversos misterios entre sí[31] permiten un discernimiento a partir de un campo dogmático diverso de aquel en que se sitúa la teoría teológica que debe ser discernida.

Para comenzar por la afirmación de Schmaus sobre el interés metodológico de la Mariología, es claro que algunos dogmas marianos pueden iluminar en concreto la cuestión de las relaciones entre Escritura y Tradición, discutida a veces demasiado en abstracto[32]; más concretamente habría que decir que la Mariología plantea muy al vivo el problema de la existencia de verdades de fe no escritas[33]. Igualmente, una

[29] *Contra Celsum* 6, 48: SC 147, 300 (PG 11,1373).

[30] Cf. DV 12: AAS 58 (1964) 824; COLLANTES 196.

[31] Cf. CONCILIO VATICANO I, Const. dogmática *Dei Filius*, c.4: DzS 3016; COLLANTES 59.

[32] He procurado exponer las líneas fundamentales de la controversia reciente en el artículo «Escritura y Tradición. A propósito de las recientes monografías de J. R. Geiselmann y J. Beumer»: *ATG* 28 (1965) 179-198; anteriormente me había ocupado también del mismo problema en «La actual controversia sobre las relaciones entre Escritura y Tradición»: *OrbCath* 7 (1964 I) 27-32. Una visión muy completa de la discusión puede hallarse en A. VARGAS MACHUCA, *Escritura, Tradición e Iglesia como Reglas de fe según Francisco Suárez* (Granada 1967) 2-68.

[33] En el volumen de la PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De Scriptura et Traditione* (Roma 1963), hay varios trabajos que se plantean con respecto a determinados dogmas marianos, si su origen es realmente bíblico o está más bien en una tradición no escrita. Así J. A. DE ALDAMA, «Traditio et Scriptura in dogmate virginitatis B.V. Mariae», 613-633; TH. KOEHLER, «De Scriptura, Traditione et Ecclesiae Magisterio quoad dogma Immaculatae Conceptionis», 635-648; H. RONDET, «Scriptura et Traditio in dogmate Assumptionis corporalis B.V. Mariae», 649-661; cf. también C. BALIĆ, «De Sacra Scriptura, Traditione et Ecclesia», 700-708, donde explícitamente pretende aducir, como elemento para iluminar el problema, *quaedam exempla ex Mariologia dessumpta*. En este mismo volumen, y refiriéndose a la Asunción, es muy de-

teoría del progreso dogmático, sobre todo en lo que respecta a la importancia del sentido de la fe en él, encuentra en la Mariología un punto de referencia de singular interés[34]. Es conocido que, en el dogma de la Inmaculada, el pueblo cristiano llegó a la unánime convicción de fe, mientras los teólogos dudaban todavía[35].

En cuanto a las líneas teológicas que confluyen en la Mariología, para comenzar por la Cristología, es interesante que el problema de la constitución ontológica de Cristo —un problema característicamente cristológico— encontró, tanto en la puesta en cuestión por Nestorio[36] como en la solución de Éfeso, una formulación mariológica: negación o afirmación, respectivamente, de la Maternidad divina de María[37]. Hoy que de modo totalmente injustificado se ha puesto de nuevo en discusión la fe tradicional en la estructura de Cristo[38],

cididamente negativa de la suficiencia material absoluta de la Escritura la posición de A. MICHEL, «Circa notionem Traditionis», en ibíd., 12: «Recentissima definitio dogmatica assumptionis in Sacra Scriptura ne implicite quidem contenta videtur».

[34] Además de las palabras de Dillenschneider citadas en la nota 4, es interesante ver cómo se expresa en una perspectiva ecuménica, uniendo los temas de la tradición y del progreso dogmático, la teóloga noruega K. E. BØRRESEN, *Anthropologie Médiévale et Théologie Mariale* (Oslo 1971) 7: «La mariologie semblerait devoir occuper une place de choix dans la théologie du dialogue inter-confessionnel. Car elle est l'exemple plus clair du rôle que la tradition a joué dans l'évolution du dogme dans le cas de la doctrine catholique romaine».

[35] «L'histoire, bien connue, des discussions médiévales autour du privilège de l'Immaculée Conception va opposer, de curieuse manière, la "foi des simples" à la "théologie savante"» (H. HOLSTEIN, «Le développement du dogme marial», en H. DU MANOIR, *Maria,* o.c., VI, 270).

[36] Todo el conflicto comenzó por la oposición de Nestorio al título de Theotókos; cf. G. JOUASSARD, «Marie à travers la Patristique», en H. DU MANOIR, *Maria,* o.c., I, 122-124; W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung,* o.c., 104-106.

[37] La carta dogmática de San Cirilo a Nestorio, aprobada por el Concilio (22-6-431), culmina en la afirmación: «Así [los Santos Padres] no dudaron en llamar Theotókos a la santa Virgen»: DzS 251; COLLANTES 281. San Cirilo, por su parte, resumía la controversia con estas palabras: «Toda esta disputa sobre la fe no ha sido entablada más que porque estábamos firmemente convencidos que la Santa Virgen es Madre de Dios» *(Epistula* 39: ACO I, 1/4, 18 [PG 77,177]; CMP 3476; *EnchM* 1181). Todo el entusiasmo popular que rodeó a los Padres a la salida de la iglesia de Santa María después de la sesión del 22 de junio —entusiasmo descrito por San Cirilo *(Epistula* 24: ACO I, 1/1, 117-118 [PG 77,137]; CMP 3454)— sería inexplicable si, para la percepción del pueblo cristiano, la cuestión no estuviera centrada en el título mariano; PABLO VI, Exhortación apostólica *Signum magnum:* AAS 59 (1967) 465-466, lo evocaba en este sentido.

[38] Una buena información sobre las líneas fundamentales de la «nueva

aquel dogma mariano, el primero en ser expresamente definido en un Concilio[39], puede aportar, una vez más, su luz para la solución de la nueva controversia en torno a nuestra fe en Cristo. Una cristología en la que el título «Madre de Dios» no tuviera sentido, sería, ya por ello, totalmente inadmisible.

Resulta sumamente sugestivo el modo como un contemporáneo de San Ambrosio, Cromacio de Aquileya, en uno de sus sermones, comenta la escena de la liberación de Pedro de la cárcel (cf. Hch 12,5-17). Como es bien sabido, Pedro «se fue a la casa de María, la madre de Juan, por sobrenombre Marcos» (v.12). Jugando con la identidad de nombre entre la madre de Marcos y la Madre de Jesús, Cromacio enseña que sólo podemos evadirnos de la cárcel, es decir, del error de este mundo, si somos visitados por el Señor mediante el ángel; «y entonces venimos a la casa de María, a la Iglesia de Cristo, donde habita María la Madre del Señor»[40]. La explicación del hecho de llamar a la Iglesia «casa de María» aparece en el sermón siguiente de Cromacio. Comenta en él cómo «se reunió la Iglesia en la parte alta [del cenáculo] con María, que era la Madre de Jesús, y con los hermanos de éste» (cf. Hch 1,14), y añade a continuación: «Por tanto, no se puede hablar de la Iglesia si no está presente María, la Madre del Señor, con los hermanos de éste. Porque allí está la Iglesia de Cristo donde se predica la Encarnación de Cristo de la Virgen»[41]. Dicho en otros términos, la presencia de María, sin la que la Iglesia de Cristo no sería tal, y

cristología» y los autores que la representan, puede verse en J. GALOT, *Le Christ. Foi et contestation* (Chambray 1981). Por su parte, el Magisterio eclesiástico ha intervenido tomando posición frente a este nuevo resurgir de antiguos errores; cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Mysterium Filii Dei* (21-2-1972): AAS 64 (1972) 237-241.

[39] Es claro que, si como piensa I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople* (París 1963) 182-187, el Concilio I de Constantinopla del año 381 promulgó el texto del Símbolo Niceno-Constantinopolitano, aunque su composición es anterior al Concilio (es ciertamente posterior al 360 y su autor sería muy probablemente San Epifanio, que en 374 lo incluye en su obra *Ancoratus;* cf. DzS 42), tendríamos, antes de Éfeso, un Concilio ecuménico que propuso, como verdad de fe, en su Símbolo, la virginidad de María en la concepción de Jesús: DzS 150; COLLANTES 1382 (compárese con la fórmula más pobre de Nicea en 325: DzS 125; COLLANTES 1376). Pero es igualmente claro que en el Constantinopolitano I, este tema, aunque se incluya en el Símbolo de fe, no estaba en el centro de las preocupaciones (lo cual no quita nada al valor dogmático de su inclusión en el Símbolo).

[40] *Sermo* 29, 4: CCL 9/A, 134; CMP 2109.

[41] *Sermo* 30, 1: CCL 9/A, 136; CMP 2110.

que permite que la Iglesia se llame «casa de María», implica una correcta predicación de la Encarnación del Señor[42].

La denominación de la Iglesia como «casa de María», que hemos encontrado en Cromacio de Aquileya, nos invita a reflexionar sobre la importancia de la Mariología para esclarecer no pocos problemas eclesiológicos, que aparecerá muy claramente, sobre todo, en la existencia de una tendencia mariológica que pretende deliberadamente explicar el misterio de María en paralelismo con el de la Iglesia. Habremos de volver sobre el tema[43]. Diré entonces que personalmente pienso que la sistematización eclesiotípica de la Mariología —como, por lo demás, sucede también con la sistematización cristotípica— no explica adecuadamente el misterio de María. Pero subrayaré, a la vez, su validez para un campo amplio de cuestiones. El espacio de paralelismo entre María y la Iglesia permite resolver no pocas cuestiones eclesiológicas a la luz de la Mariología. Precisamente porque hemos de volver sobre las cuestiones más de fondo de ese paralelismo, baste ahora citar un ejemplo quizás secundario, pero sugestivo: el problema de la tensión entre la santidad absoluta de la Iglesia y el hecho de estar ella constituida por pecadores[44]. Ch. Journet ha propuesto una explicación que señala la diferencia que existe entre María, prototipo de la Iglesia (y, por ello, santísima), y nosotros, realizaciones muy imperfectas de lo que es la Iglesia[45].

He explicado ya suficientemente —y, por eso, no vale la pena que nos detengamos en ello más tiempo— la conexión existente entre antropología teológica y Mariología, y el interés que ésta encierra para entablar un diálogo sobre el modo de concebir cuál es la actitud del hombre en orden a su salvación (la cuestión de su pasividad o actividad).

Con respecto a la escatología, me parece que la Mariología puede ofrecer un punto de referencia para resolver un problema escatológico que considero de suma gravedad: la tendencia, nacida en la teología protestante moderna, pero que ha pasado hoy a algunos teólogos católicos, a afirmar que la resurrección tiene lugar en el momento de la muerte[46]. No creo admisible esta nueva tendencia, porque lleva a una espiritualización de la resurrección, es decir, a la pérdida del realismo eclesiástico de este dogma central del cristianismo; más aún, creería que, queriendo explicar toda la escatología con la categoría de resurrección, sustituye, de hecho, el auténtico concepto de resurrección por la vieja idea de la inmortalidad del alma, al reducir la resurrección a mera pervivencia del «yo»[47] (el fenómeno es verdaderamente paradójico, ya que los defensores de la nueva tendencia suelen comenzar declarando una voluntad decidida de apartarse de categorías helenistas)[48]. El dogma de la Asunción puede constituir un elemento de clarificación[49]. Estudiaremos detenidamente el problema, en toda su complejidad, más adelante[50]. Baste aho-

[42] Sobre el pensamiento mariológico de Cromacio véase el bello artículo de MONS. F. PERALTA, «La Iglesia de Cristo, casa de María»: *SMa* 4 (1981) 49-100; para el recto concepto de Encarnación —y consecuentemente de la Maternidad divina de María— en Cromacio véanse especialmente ibid., 68-72.

[43] Véase más adelante el cap. I.

[44] «Est igitur [Ecclesia] sancta, licet in sinu suo peccatores complectatur» (PABLO VI, *Professio fidei,* 19: AAS 60 [1968] 440; COLLANTES 1412).

[45] *L'Église du Verbe Incarné,* II (Brujas [2]1962) 1115-1129; sobre todo en las últimas páginas (1127-1129), Journet expone unas ideas que podrían resumirse así: todo lo que de la Iglesia hay en cada uno de nosotros, es santo; aun en el cristiano que está en pecado mortal, el carácter bautismal (y eventualmente el de la confirmación o el del orden) y los hábitos de fe y esperanza que conserva, son santos; cada hombre se deja penetrar más o menos de los dones (santos) de la Iglesia, según sea su mayor o menor santidad, o inversamente más o menos sus pecados, incluso veniales; se comprende así también que en María, la única persona humana que se dejó penetrar plenamente de la vida que vive la Iglesia, encuentre ésta su suprema realización.

[46] Para la historia del problema cf. C. POZO, *Teología del más allá* (Madrid [4]2001) 167-183; ÍD., *La venida del Señor en la gloria* (Valencia [3]2002) 93-103.

[47] «Ce n'est donc pas [la résurrection] seulement une survivance glorieuse de son moi» (PABLO VI, *Alocución a los participantes en el «Symposium internacional sobre la Resurrección de Cristo»* [4-4-1970]: AAS 62 [1970] 223). Las palabras del Papa, aunque directamente hablen de la resurrección de Cristo, tienen alcance general; tanto más que limitadas a la sola resurrección de Cristo tendrían un sentido difícil, pues el «yo» de Cristo es la Persona del Verbo a la que no pueden atribuirse, de manera especial, modos gloriosos de pervivencia, ya que eternamente vive en infinita gloria. Por lo demás, la resurrección de Cristo es paradigma y prototipo de cómo ha de entenderse la propia resurrección.

[48] La toma de posición más importante del Magisterio eclesiástico sobre el tema, en SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Recentiores episcoporum Synodi* (17-5-1979): AAS 71 (1979) 939-943. Por mi parte, he expuesto mi pensamiento sobre esta cuestión (para prescindir de otros estudios míos anteriores) en *Teología del más allá,* o.c., 165-323, y *La venida del Señor en la gloria,* o.c., 53-91; también «Immortalità e risurrezione, I: La questione nella teologia moderna»: *OR* (20-1-1982) 1-2; «II: Un documento della Santa Sede sull'argomento»: *OR* (25/26-1-1982) 1-3 (éste segundo artículo es un comentario a la carta citada al comienzo de esta nota).

[49] Cf. C. POZO, «El dogma de la Asunción en la nueva escatología»: *EstMar* 42 (1978) 173-188.

[50] Véase más adelante el cap. IX.

ra decir que si la resurrección es un proceso que tiene lugar para todos los hombres en el momento de la muerte, el dogma de la Asunción no representa nada especial para María, ningún don privilegiado concedido a ella. La definición de su glorificación (también corporal) sería una mera definición de su glorificación (pues el aspecto de corporalidad en el estadio inmediatamente posterior a la muerte sería suerte común para todos); en otras palabras, sería una mera canonización de María. Constituiría, por lo menos, un fenómeno extraordinariamente sorprendente el que la Iglesia haya esperado para canonizar a María hasta el año 1950, cuando tantas otras canonizaciones de santos mucho menos significativos para la historia y la vida de la Iglesia habían tenido lugar hacía siglos[51]. La paradoja llega a su culmen si se tiene en cuenta que esa «canonización» se habría realizado, de hecho, en medio de una notable polémica que discutía la misma definibilidad[52]. Habría que decir que la definición de la Asunción, supuesta la nueva tendencia escatológica, constituyó uno de los mayores equívocos de la historia de la Iglesia. Creo que el buen sentido no permite llegar tan lejos y que, más bien, el dogma de la Asunción contiene una invitación a repensar la nueva tendencia a situar la resurrección en el instante mismo de la muerte[53].

Más allá de los puntos recopilados en el párrafo de Schmaus que cité más arriba, no quiero cerrar estas consideraciones sin aludir a otro fenómeno vivo y notable en nuestros días, cual es la preocupación por «reinterpretar» el pecado original en una línea personalista reduciéndolo al «pecado del mundo», es decir, al ambiente de pecado que gravita sobre nosotros y que «sólo toma forma en nuestros pecados personales»[54]; en este contexto no habría verdadero

[51] En resumidas cuentas, una canonización con casi mil años de retraso, si se observa que la primera canonización realizada por un Papa había sido la del obispo Ulrico de Augsburgo por Juan XV en 993; cf. G. OESTERLE, «Heiligsprechung», en *LThK*, V, 143.

[52] Especial resonancia revistió la insistente oposición del conocido patrólogo B. ALTANER, «Zur Frage der Definibilität der Assumptio B.M.V.»: *ThRv* 44 (1948) 129-140; 45 (1949) 129-142; 46 (1950) 5-20.

[53] Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Recentiores episcoporum Synodi* 6: AAS 71 (1979) 941; COLLANTES 1373.

[54] *De neuwe Katechismus, geloofsverkondiging voor volwassenen* (Hilversum-Antwerpen 1966) 313. El sustrato de las ideas sobre pecado original en el Catecismo holandés está constituido por el libro de P. SCHOONENBERG, *Theologie der Sunde* (Einsiedeln 1966), cuya edición holandesa es de 1962.

pecado hasta que exista el pecado personal. Entendido así el pecado original, también el dogma de la Inmaculada Concepción se desliza necesariamente, de inmunidad de un pecado unido al comienzo de la existencia y anterior a todo acto de la persona[55] (que es el sentido en que fue definido)[56], a mera inmunidad de pecados personales[57]. Børresen ha visto con claridad, cuando escribe que las nuevas ideas que niegan «la transmisión del pecado original por generación», como también las que defienden una escatología de fase única (afirmando la resurrección en el momento de la muerte), hacen los dogmas de la Inmaculada y la Asunción «literalmente incomprensibles»[58]. María, en el momento de ser concebida, comenzaría a existir en un mundo inficionado por una atmósfera de pecado, igual que cualquiera de nosotros en el momento de su concepción. No sería posible encontrar singularidad alguna en María sino en el sentido de que, llegada al uso de razón, supo resistir a esa atmósfera y entregarse plenamente a Dios, mientras que nosotros sucumbimos al pecado. Pero una interpretación del dogma de la Inmaculada como mera inmunidad de pecados personales no debería olvidar que la perfecta inmunidad de pecado personal en María se admitía en la Iglesia, por lo menos, desde tiempos de San Agustín, mientras que se discutió todavía largamente su inmunidad de pecado original hasta la definición de Pío IX en 1854[59]. También aquí la Mariología puede ser punto de referencia de un problema teológico de la mayor actualidad[60].

[55] En el sentido tradicional que incluye las tres notas que ha recogido PABLO VI, *Professio fidei*, 16: AAS 60 (1968) 439; COLLANTES 1407, y que he explicado en *El Credo del Pueblo de Dios*, o.c., 151-153.

[56] Véase más adelante el cap. VIII.

[57] Para una visión de conjunto de este problema cf. J. M. ALONSO, «¿Desmitologización del dogma de la Inmaculada Concepción de María?»: *EphMar* 23 (1973) 95-120.

[58] *Anthropologie Médiévale et Théologie Mariale*, o.c., 117.

[59] Esta distinción es esencial en J. M. ALONSO, «¿Desmitologización del dogma...?», a.c., 111.

[60] K. E. BØRRESEN, *Anthropologie Médiévale et Théologie Mariale*, o.c., 117, después de haber afirmado —como hemos reseñado— que las nuevas ideas sobre escatología y pecado original hacen «literalmente incomprensibles» los dogmas de la Asunción y de la Inmaculada, convencida de la inutilidad de una «reinterpretación» de tales dogmas (en las que fácilmente incurren los teólogos católicos favorables a las nuevas tendencias), que a sus ojos sólo servirían para crear una nueva «escolástica», sugiere, a medias palabras, que la solución está en la marcha atrás en el progreso dogmático. Todo teólogo católico sabe que

No es éste el momento de prolongar más las líneas de pensamiento que se entrecruzan en María. Con respecto a algunas de ellas habrá ocasión de hacerlo a lo largo de este libro. Mi intención era aquí más modesta: señalar el porqué de la existencia de un tratado teológico de Mariología y su importancia por razón de las cuestiones implicadas en él. En el *Breviario Romano* vigente hasta la reciente reforma litúrgica posconciliar, en el tercer nocturno de Maitines del común de la Bienaventurada Virgen María, así como en el mismo nocturno de las fiestas de la Purificación, la Asunción y la Natividad de María, se rezaba una bella antífona, cuyo texto decía: «Alégrate, Virgen María, tú sola destruiste todas las herejías en el mundo entero»[61]. La antífona poseía una venerable antigüedad. Su existencia está atestiguada, al menos en Italia, ya entre 750 y 775[62]. Se dirá quizás que su tono es un poco belicoso y triunfalista. En todo caso, confío en que las reflexiones que he ido haciendo en estas páginas de introducción habrán mostrado que su texto responde a una profunda realidad teológica. La figura de María no sólo es frontera entre catolicismo y protestantismo, sino que puede y debe ser fecundo camino de diálogo ecuménico en la verdad, y criterio de rectitud doctrinal en los grandes problemas teológicos de nuestra época[63].

Porque, como hemos visto, la cooperación de María a la obra de la salvación es la razón de ser de la Mariología, a la vez que el punto fundamental del diálogo con los protestantes en torno a María, se comprende el título que he puesto a este volumen de Mariología: *María, nueva Eva*. Recojo así

ese proceso es irreversible; cf. C. Pozo, «Dogma. B) Evolución de los dogmas», en K. Rahner, *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica,* II, 389-390; Íd., «Dogmenentwicklung», en K. Rahner - R. Scherer, *Herders Theologisches Taschenlexikon,* II (Friburgo 1972), 68. Ello le obliga, por el contrario, a revisar las ideas que vacían de contenido los dogmas mencionados.

[61] «Gaude, Maria Virgo, cunctas haereses sola interemisti in universo mundo».

[62] Cf. L. Brou, «Maria "Destructrice de toutes les hérésies" et la belle légende du répons "Gaude Maria Virgo"»: *Ephemerides liturgicae* 62 (1948) 321-353; 65 (1951) 28-33.

[63] El Card. J. Ratzinger, *Informe sobre la fe,* trad. esp. (Madrid 1985) 114, después de reconocer que anteriormente el texto de esta antífona le había parecido exagerado, escribe: «Hoy —en este confuso período en el que todo tipo de desviación herética parece agolparse a las puertas de una auténtica fe católica— comprendo que no se trata de exageraciones de almas devotas, sino de una verdad hoy más en vigor que nunca».

en el mismo título la expresión (nueva Eva) que corresponde a la concepción teológica más primitiva, seguramente de origen apostólico, a través de la cual ya en el siglo II se tenía la convicción de fe de que, de modo paralelo a la colaboración de Eva con Adán para la ruina de la humanidad, María tuvo una cooperación positiva con Cristo (el nuevo Adán) en la obra salvadora del género humano.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

La bibliografía mariológica reciente es prácticamente inabarcable. Su misma abundancia hace difícil incluso el criterio de selección al intentar ofrecer una bibliografía que sea a la vez relativamente breve y relativamente completa. Indico aquí solamente aquellas obras que me parecen más útiles para el fin de este libro, plenamente consciente de los riesgos de omisiones, a veces graves, que toda selección impone. Me limitaré ahora a obras de carácter general, remitiendo la bibliografía sobre cuestiones particulares a los capítulos respectivos. Quizás representen una excepción de este criterio ciertas obras que tratan de la cooperación de María a la obra de la salvación y que recojo aquí por implicar, en algún sentido, una determinada concepción de toda la Mariología. Para mayor utilidad del lector he dado una estructura sistemática a estas indicaciones bibliográficas.

Una bibliografía mariana, prácticamente completa, se encuentra en los boletines que constantemente publican las revistas especializadas (a las que se refiere el n.7a); véase también el «Elenchus bibliographicus» que regularmente hace *Ephemerides theologicae Lovanienses*. Para una información completa y actualizada de la bibliografía en este campo son indispensables los volúmenes de G. M. BESUTTI, *Bibliografia Mariana*, I: 1948-1949 (Roma 1950); II: 1950-1951 (Roma 1952); III: 1952-1957 (Roma 1959); IV: 1958-1966 (Roma 1968); V: 1967-1972 (Roma 1979); VI: 1973-1977 (Roma 1980); VII: 1978-1984 (Roma 1988); VIII: 1985-1989 (Roma 1993). Después de la muerte de Besutti continúa la serie E. M. TONIOLO, IX: 1990-1993 (Roma 1998).

1. Colecciones de documentos del Magisterio eclesiástico sobre la Santísima Virgen

BERTETTO, D., *Il magistero mariano di Pio XII* (Roma [2]1960).
— *Acta Mariana Ioannis PP. XXIII* (Zúrich 1964).
— *La Madonna nella parola di Paolo VI* (Roma [2]1980).

— *Maria nel Magistero di Giovanni Paolo II, Primo anno di Pontificato* (Roma 1980); *Secondo anno di Pontificato* (Roma 1981); *Terzo anno di Pontificato* (Roma 1983); *Quarto anno di Pontificato* (Roma 1984); *Quinto anno di Pontificato* (Roma 1985); *Sesto anno di Pontificato* (Roma 1986).

GRABER, R., *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren* (Würzburg ^{2}1954).

JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo,* V: *La Madre del Redentor* (Lima 1999).

IBÁÑEZ, J. - MENDOZA, F., *Juan Pablo II habla de la Virgen* (Pamplona 1982); las ediciones posteriores son reimpresión de ésta.

LEMIEUX, E., *Marie. Documents Pontificaux sur la très Sainte Vierge parus depuis un siècle* (1854-1954), 4 vols. (Québec 1954-1956).

MARÍN, H., *Doctrina Pontificia,* IV: *Documentos marianos* (Madrid 1954).

PALMER, P. F., *Mary in the documents of the Church* (Westminster 1952).

SOLESMES, MOINES DE, *Les enseignements Pontificaux, Notre-Dame* (Tournai 1957).

SPIAZZI, R., *Maria santissima nel magistero della Chiesa. I documenti da Pio IX a Giovanni Paolo II* (Milán 1987).

TONDINI, A., *Le Encicliche Mariane* (Roma ^{2}1954).

2. Colecciones de textos marianos de los Santos Padres

ÁLVAREZ CAMPOS, S., *Corpus Marianum Patristicum,* 7 vols. (Burgos 1970-1985).

CASAGRANDE, D., *Enchiridion Marianum Biblicum Patristicum* (Roma 1974).

— *La Madonna nel mistero della salvezza. Pensieri dei Padri della Chiesa* (Roma 1975).

GAMBERO, L., *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa* (Cinisello Balsamo 1991).

GHARIB, G. - TONIOLO, E. - GAMBERO, L. - NOLA, G. DI, *Testi mariani del primo millennio,* I: *Padri ed altri autori greci* (Roma 1988); II: *Padri ed altri autori bizantini* (Roma 1989); III: *Padri ed altri autori latini* (Roma 1990); IV: *Padri ed altri autori orientali* (Roma 1991).

OBREGÓN, A., *María en los Padres de la Iglesia. Antología de textos patrísticos* (Madrid 1988).

3. Tratados y monografías

ALBRECHT, B., *Kleine Marienkunde* (Vallendar-Schönstatt ^{2}1985).

ALDAMA, J. A. DE, «Mariologia seu de Matre Redemptoris», en PATRES SOCIETATIS IESU IN HISPANIA PROFESSORES, *SThS,* III (Madrid ^{4}1961) 333-491.

— *Temas de Teología Mariana* (Madrid 1966).

ALFARO, J., *Adnotationes in tractatum de Beata Virgine Maria* (Roma 1958).

— *María, la bienaventurada porque ha creído* (Roma 1982).

AMANTINI, C., *Il mistero di Maria* (Frigento 1987).

ASMUSSEN, H. (prot.), *Maria, die Mutter Gottes* (Stuttgart ^{2}1957).

BASTERO DE ELEIZALDE, J. L., *Cuestiones de Mariología,* 2 vols. (Bogotá 1993-1994).

— *María, Madre del Redentor* (Pamplona 1995).

— *Virgen singular. La reflexión teológica mariana en el siglo XX* (Madrid 2001).

BEINERT, W., *Heute von Maria reden? Kleine Einführung in die Mariologie* (Friburgo de B.-Basilea-Viena ^{5}1981).

BERTETTO, D., *Maria nel Domma Cattolico. Trattato di Mariologia* (Turín 1950).

— *Maria, Madre universale nella storia della salvezza,* ed. aggiornata e rifusa secondo la dottrina del Concilio Vaticano II (Florencia ^{3}1969).

— *La Madonna oggi. Sintesi mariana attuale* (Roma 1975).

— *Maria la Serva del Signore. Trattato de Mariologia* (Nápoles 1988).

BOFF, L., *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas,* trad. esp. (Madrid 1979).

BOJORGE, H., *La figura de María a través de los Evangelistas* (Buenos Aires ^{2}1982-Santander 1984).

BOVER, J. M., *Deiparae Virginis consensus, corredemptionis ac mediationis fundamentum* (Madrid 1942).

— *María Mediadora universal o Soteriología mariana* (Madrid 1946).

BOYER, CH., *Synopsis praelectionum de Beata Maria Virgine* (Roma 1952).
BRAUN, F. M., *La Mère des Fidèles. Essai de théologie johannique* (Tournai-París 1953).
BRAVO, E., *La siempre Virgen María. El misterio de María reflejado en la Biblia* (Quito 1978).
BRINKTRINE, J., *Die Lehre von der Mutter des Erlösers* (Paderborn 1959).
BROWN, R. E. (dir.), *Mary in the New Testament. A collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars* (Filadelfia 1978).
CALERO, A. M., *María en el misterio de Cristo y de la Iglesia* (Madrid 1990).
CANTALAMESSA, R., *Maria, uno specchio per la Chiesa* (Milán 1989).
CAROL, J., *Fundamentals of Mariology* (Nueva York 1959).
CEUPPENS, F., *Theologia Biblica,* IV: *De Mariologia biblica* (Roma ²1951).
CONGAR, Y. M.-J., *Le Christ, Marie et l'Église* (Brujas 1952).
COURTH, F., *Maria, die Mutter des Herrn* (Vallendar-Koblenz 1991).
COURTH F. (dir.), *Mariologie (Texte zur Theologie)* (Graz-Viena-Colonia 1991).
DE FIORES, S., *Maria presenza viva nel Popolo di Dio* (Roma 1980).
— *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica* (Bolonia 1992).
DEISS, L., *Marie, Fille de Sion* (Brujas 1959).
DILLENSCHNEIDER, C., *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori*, I: *Son influence sur le renouveau des doctrines mariales et de la piété catholique après la tourmente du protestantisme et du jansénisme;* II: *Sources et synthèse doctrinale* (Friburgo [Suiza] 1931-1934).
— *Marie au service de notre Rédemption* (Haguenau 1947).
— *Pour une Corédemption mariale bien comprise* (Roma 1949).
— *Le mystère de la Corédemption mariale. Théories nouvelles* (París 1951).
— *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère mariale* (Roma 1954).
— *Le principe premier d'une théologie mariale organique. Orientations* (París 1955).

— *Marie dans l'économie de la création rénovée* (París 1957).
DOMÍNGUEZ, J. A., *María, Estrella de la Evangelización. Madre de Dios y nuestra* (Madrid 1991).
ESQUERDA BIFET, J., *Mariologia per una Chiesa missionaria* (Roma 1988).
EVANGELISTA, A., *Mariaron nyûmon. Shu no Haha. Kyôkai no zô* (Tokio 1971).
FELICI, S. (dir.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)* (Roma 1989).
FERNÁNDEZ, D., *María en la historia de la salvación. Ensayo de una mariología narrativa* (Madrid 1999).
FEUILLET, A., *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après Saint Jean. Le rôle de la Vierge Marie dans l'histoire du salut et la place de la femme dans l'Église* (París 1974).
FORTE, B., *Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa* (Cinisello Balsamo 1989).
FUERST, C. J., *Mariologia. Adnotationes* (Roma ²1965).
GAECHTER, P., *Maria im Erdenleben* (Innsbruck 1953).
— *Marjam, die Mutter Jesu* (Einsiedeln ²1981).
GALOT, J., *Marie dans l'Évangile* (París-Lovaina 1958).
— *Maria, la donna nell'opera di salvezza* (Roma 1984).
GARCÍA LLATA, C., *María en el designio divino de la Revelación* (Vitoria 1999).
GARCÍA PAREDES, J. C. R., *María, la mujer consagrada* (Madrid 1979).
— *María en la comunidad del Reino. Síntesis de Mariología* (Madrid 1988).
— *Mariología* (Madrid 1995).
GEBARA, I. - BINGEMER, M. C. L., *María, mujer profética. Ensayo teológico a partir de la mujer y de América Latina,* trad. esp. (Madrid 1988).
GHERARDINI, B., *La Madre. Maria in una sintesi storico-teologica* (Frigento 1989).
GIRONÉS, G., *La Humanidad salvada y salvadora. Tratado dogmático de la Madre de Cristo* (Valencia ²1987).
GONZÁLEZ, C. I., *María, Evangelizada y Evangelizadora. Mariología* (Bogotá ²1989).
GORDILLO, M., *Mariologia Orientalis* (Roma 1954).
HAMEL, E., *Marie au coeur de nos vies* (Montreal 1981).
IBÁÑEZ, J. - MENDOZA, F., *La Madre del Redentor* (Madrid ²1988).

IBÁÑEZ, J. - MENDOZA, F. - POLO, J., *María, Madre del Redentor* (Zaragoza 1979).
JELLY, F., *Madonna. Mary in the Catholic Tradition* (Huntington [Indiana] 1986).
JOURNET, CH., *Esquisse du développement du dogme marial* (París 1954).
KÖSTER, H. M., *Unus Mediator* (Limburg 1950).
— *Die Magd des Herrn* (Limburg [2]1954).
— *Die Frau, die Christi Mutter war. Kleine marianische Theologie,* 2 vols. (Aschaffenburg 1961).
LAURENTIN, R., *Court Traité sur la Vierge Marie*, ed. refondue à la suite du Concile (París [5]1968).
— *Maria nella storia della salvezza* (Roma 1972).
— «Maria als Urbild und Vorbild der Kirche», en J. FEINER-M. LÖHRER, *Mysterium salutis,* IV/2 (Einsiedeln 1973) 316-337.
LENNERZ, H., *De Beata Virgine* (Roma 1957).
LÓPEZ MELÚS, F. M., *María de Nazareth, la verdadera discípula* (Madrid 1991).
MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, L., *Las doce estrellas de la Mujer del Cielo* (Madrid 2002).
MARTÍNEZ SIERRA, A., *María, la madre del Señor* (Madrid 1988).
MCHUGH, J., *The Mother of Jesus in the New Testament* (Londres 1975).
MERKELBACH, B. E., *Mariología. Tratado de la Santísima Virgen María, Madre de Dios y Mediadora entre Dios y los hombres.* Traducido y notablemente mejorado por P. Arenillas (Bilbao 1954).
MOLONEY, F., *Mary: Woman and Mother* (Collegeville 1987).
MORI, E. G., *Figlia di Sion e Serva di Iahvè nella Bibbia e nel Vaticano II* (Bolonia 1970).
MÜLLER, A., *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche* (Friburgo, Suiza, [2]1955).
— «Marias Stellung und Mitwirkung im Christusereignis», en J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium salutis,* III/2 (Einsiedeln 1969) 393-510.
— *Glaubensrede über die Mutter Jesu. Versuch einer Mariologie in heutiger Perspective* (Mainz 1980).
NICOLAS, M. J., *Théotokos. Le Mystère de Marie* (Tournai 1965).
— *Marie Mère du Sauveur* (París 1967).

— *Il est né de la Vierge Marie. Marie dans le Mystère chrétien* (París 1969).
ONORIO DE MEO, G. D', *La Donna che ci salva in Cristo e nella Chiesa* (Nápoles [2]1978).
ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella Tradizione Biblica* (Bolonia [3]1967).
PARENTE, P., *Maria con Cristo nel disegno di Dio* (Milán 1985).
PEINADOR, M., *Temas de Mariología Bíblica* (Madrid 1963).
PIKAZA, X., *La Madre de Jesús. Introducción a la Mariología* (Salamanca 1989).
PIZZARELLI, A., *La presenza di Maria nella vita della Chiesa. Saggio d'interpretazione pneumatologica* (Cinisello-Balsamo 1990).
PONCE CUÉLLAR, M., *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia* (Barcelona [2]1996).
PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore. Memoria, Presenza, Speranza* (Ciudad del Vaticano 2000).
POTTERIE, I. DE LA, *Het Mariamysterie in het Nieuwe Testament* (Bonheiden-Brugge 1985).
POZO, C., *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia* (Madrid [4]1988).
RAHNER, H., *Maria und die Kirche* (Innsbruck [2]1962).
RAHNER, K., *Maria Mutter des Herrn* (Friburgo de B. 1956).
RATZINGER, J., *Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche* (Einsiedeln [2]1978).
RATZINGER, J. - BALTHASAR, H. U. VON, *Maria - Kirche im Ursprung* (Friburgo de B. 1980).
ROSCHINI, G. M., *Compendium Mariologiae* (Roma 1946).
— *Mariologia,* 4 vols. (Roma [2]1947-1948).
— *La Madonna secondo la fede e la Teologia,* 4 vols. (Roma 1953-1954).
— *Maria Santissima nella storia della salvezza. Trattato completo di Mariologia alla luce del Concilio Vaticano II,* 4 vols. (Isola del Liri 1969).
SCHEEBEN, M. J., *Die bräutliche Gottesmutter*. Aus dem Handbuch der Dogmatik herausgegeben und für weitere Kreise bearbeitet von C. FECKES (Essen [2]1951).
SCHELKLE, K. H., *Die Mutter des Erlösers. Ihre biblische Gestalt* (Düsseldorf 1958).
SCHILLEBEECKX, E. H., *María, Madre de la Redención. Bases religiosas del misterio de María*, trad. esp. (Madrid 1969).

SCHMAUS, M., *Katholische Dogmatik,* V: *Mariologie* (Múnich ²1961).
SEMMELROTH, O., *Urbild der Kirche* (Würzburg ²1954).
SERRA, A., *Maria secondo il Vangelo* (Brescia 1987).
SMITH, G. D., *Mary's Part in our Redemption* (Londres ²1954).
SPEDALIERI, F., *Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva* (I: Mesina 1961; II/1: Roma 1968; II/2: Roma 1975).
STOCK, K., *Maria, la Madre del Signore nel Nuovo Testamento* (Roma 1997).
STÖHR, J., *Maria, unsere Mutter. Mariologische Studien* (Köln 1991).
THURIAN, M. (dir.), *Marie, Mère du Seigneur, figure de l'Église* (Taizé ²1962).
TROMP, S., *De Virgine Deipara Maria corde Mystici Corporis* (Roma 1972).
VAUTIER, P., *Maria, die Erzieherin* (Vallendar-Schönstatt 1981).
VERGÉS, S., *María en el misterio de Cristo* (Salamanca 1972).
VOLLERT, C., *A Theology of Mary* (Nueva York 1965).
ZIEGENAUS, A., *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Aachen 1998).
ZMIJEWSKI, J., *Die Mutter des Messias. Maria in der Christusverkündigung des Neuen Testaments* (Kevelaer 1989).

4. Obras enciclopédicas colectivas
(Las citamos bajo el nombre del director)

BEINERT, W., *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung* (Friburgo-Basilea-Viena 1977).
BEINERT, W. - PETRI, H., *Handbuch der Marienkunde* (Regensburg 1984).
CAROL, J., *Mariology,* 3 vols. (Milwaukee 1955, 1957, 1961).
MANOIR, H. DU, *Maria. Études sur la Sainte Vierge,* 8 vols. (París 1949-1971).
MCNAMARA, K., *Mother of the Redeemer. Lectures on Doctrine and Devotion* (Nueva York 1960).
MUND, H.-J., *Maria in der Lehre von der Kirche* (Paderborn 1979).
SEYBOLD, M., *Maria im Glauben der Kirche* (Eichstätt-Viena 1985).

SOCIEDAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA, *Enciclopedia Mariana Posconciliar* (Madrid 1975).
SPIAZZI, R., *Enciclopedia Mariana «Theotocos»* (Génova-Milán ²1958).
STRÄTER, P., *Katholische Marienkunde,* 3 vols. (I-II: Paderborn ²1952; III: Paderborn 1951).

5. Diccionarios mariológicos

ALGERMISSEN, K. - BÖER, L. - FECKES, C. - TYCIAK, J., *Lexikon der Marienkunde* (Regensburg); comenzó su edición en 1957; después de la muerte de Feckes, le suplieron, en el Comité de dirección, G. ENGELHARDT y M. SCHMAUS; la publicación se ha suspendido después del tomo I: lo suple el nuevo *Marienlexikon* reseñado más adelante.
ATTWATER, A., *A Dictionary of Mary* (Nueva York 1956; Londres 1957).
BÄUMER, R. - SCHEFFCZYK, L., *Marienlexikon,* 6 vols. (I: St. Ottilien 1988; II St. Ottilien 1989; III: St Ottilien 1991; IV: St. Ottilien 1992; V: St. Ottilien 1993; VI: St. Ottilien 1994).
DE FIORES, S. - MEO, S., *Nuovo Dizionario di Mariologia* (Cinisello Balsamo ²1986).
O'CARROLL, M., *Theotokos. A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary* (Wilmington [Delaware] 1982).
ROSCHINI, G. M., *Dizionario di Mariologia* (Roma 1961).

6. Historia de la Mariología

ALDAMA, J. A. DE, *María en la Patrística de los siglos I y II* (Madrid 1970).
DELIUS, W. (dir.), *Geschichte der Marienverehrung* (Múnich-Basilea 1963).
GRAEF, H., *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung* (Friburgo i.B. 1964).
SÖLL, G., *Mariologie* [Handbuch der Dogmengeschichte III,4] (Friburgo-Basilea-Viena 1978).

7. Revistas de Mariología. Colecciones de las Sociedades mariológicas nacionales y Actas de Congresos internacionales

a) Revistas de Mariología

Ephemerides Mariologicae (Madrid; desde 1951).
Marianum (Roma; desde 1939).
Scripta de Maria (Zaragoza; desde 1978).

b) Colecciones de las Sociedades mariológicas nacionales

DEUTSCHE ARBEITSGEMEINSCHAFT FÜR MARIOLOGIE, *Mariologische Studien* (desde 1962).
MARIOLOGICAL SOCIETY OF AMERICA, *Marian Studies* (desde 1950).
SOCIEDAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA, *Estudios Marianos* (desde 1942).
SOCIÉTÉ CANADIENNE D'ÉTUDES MARIALES, cada volumen tiene el título correspondiente a la materia de la que se ha tratado en la respectiva *Journée d'études;* desde 1955).
SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'ÉTUDES MARIALES, *Bulletin de la...* (desde 1935).

c) Actas de Congresos Internacionales (Pontificia Academia Mariana Internationalis)

Alma Socia Christi. Acta congressus mariologici-mariani internationalis Romae anno sancto 1950 celebrati, 13 vols. (Roma 1951-1958) (los vols. IV y VII, Madrid 1951 y 1952, respectivamente).
Virgo Immaculata. Acta congressus mariologici-mariani internationalis Romae anno 1954 celebrati, 18 vols. (Roma 1955-1958).
Maria et Ecclesia. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in civitate Lourdes anno 1958 celebrati, 16 vols. (Roma 1959-1968).
Maria in Sacra Scriptura. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Republica Dominicana anno 1965 celebrati, 6 vols. (Roma 1967).

De primordiis cultus Mariani. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Lusitania anno 1967 celebrati, 6 vols. (Roma 1970).
De cultu Mariano saeculis V-XI. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Croatia anno 1975 celebrati, 5 vols. (Roma 1972) (el vol. I no se ha publicado todavía).
De cultu Mariano saeculis XII-XV. Acta congressus mariologici-mariani internationalis Romae anno 1975 celebrati, 6 vols. (Roma 1979-1981) (el vol. I no se ha publicado todavía).
De cultu Mariano saeculo XVI. Acta congressus mariologici-mariani internationalis Cesaraugustae anno 1979 celebrati, 7 vols. (Roma 1983-1986) (el vol. I no se ha publicado todavía).
De cultu Mariano saeculis XVII-XVIII. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Republica Melitensi anno 1983 celebrati, 7 vols. (Roma 1987) (el vol. I no se ha publicado todavía).
De cultu Mariano saeculis XIX-XX. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Sanctuario mariano Kevelaer (Germania) anno 1987 celebrati, 7 vols. (Romae 1991) (el vol. VII no se ha publicado todavía).

8. Problemas modernos

AA.VV., «Crisis en Mariología. Mariología y Teología»: *EphMar* 20 (1970) 5-203.
ALDAMA, J. A. DE, *De quaestione mariali in hodierna vita Ecclesiae* (Roma 1964).
DE FIORES, S., *Maria nella teologia contemporanea* (Roma ²1987).
DEUTSCHE ARBEITSGEMEINSCHAFT FÜR MARIOLOGIE, «Mythos und Glaube»: *MSt* 5 (1972).
KÖSTER, H. M., «Die Mariologie im 20. Jahrhundert», en H. VORGRIMLER - R. VANDER GUCHT, *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert,* III (Friburgo de B. 1970) 120-147.
LAURENTIN, R., *La question mariale* (París 1963).
MÜLLER, A., «Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie», en J. FEINER - J. TRÜTSCH - F. BÖCKLE, *Fragen der Theologie heute* (Einsiedeln ²1958) 301-317.

OGGIONI, C., «Questioni mariologiche», en PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DI MILANO, *Problemi e orientamenti di Teologia dommatica,* II (Milán 1957) 407-475.

RAHNER, K., «Probleme heutiger Mariologie», en G. SÖHNGEN, *Aus der Theologie der Zeit* (Regensburg 1948) 85-113.

SOCIEDAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA, «¿Mariología en crisis? Los dogmas marianos y su revisión teológica»: *EstMar* 42 (1978).

— «Cristologías modernas y Mariología»: *EstMar* 47 (1982).

SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'ÉTUDES MARIALES, «Faut-il réviser les dogmes concernant Marie: Mère de Dieu, Vierge, Immaculée?»: *ÉtMar* 38 (1981).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	Acta Apostolicae Sedis.
ACO	E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum.*
ASCOV	*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (Ciudad del Vaticano 1970-1991).
ATG	*Archivo Teológico Granadino.*
Bibl	*Biblica* (Roma).
BZ	*Biblische Zeitschrift.*
CBQ	*The Catholic biblical Quarterly.*
CCL (CM)	*Corpus Christianorum, Series Latina.* Continuatio Mediaevalis. (Turnholti 1982).
CCL	*Corpus Christianorum, Series Latina* (Turnholti 1955ss).
CivCatt	*La Civiltà Cattolica.*
CMP	S. ÁLVAREZ CAMPOS, *Corpus Marianum Patristicum,* 7 vols. (Burgos 1970-1985).
COLLANTES	J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia Católica* (Madrid 1983).
Comm	Revista *Communio.*
Conc	Revista *Concilium.*
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum...* (Vindobonae 1866ss).
CTom	*La Ciencia Tomista.*
DBS	L. PIROT - A. ROBERT - J. BRIEND, *Dictionnaire de la Bible.* Supplément (París 1928ss).
DC	*La Documentation Catholique.*
Div	*Divinitas.*
DT(Fr)	*Divus Thomas* (Friburgo [Suiza]).
DT(Pi)	*Divus Thomas* (Piacenza).
DThC	A. VACANT (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique* (París 1903-1950).
DV	CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Dei Verbum* (1965).
DzS	H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de*

rebus fidei et morum (Barcelona-Friburgo de Brisgovia-Roma) 1967; ed. española: *El Magisterio de la Iglesia* (Herder, Barcelona '1997).

EE — Revista *Estudios Eclesiásticos.*

EnchB — PONTIFICIA COMMISSIO BIBLICA, *Enchiridion Biblicum* (Roma 1927).

EnchM — D. CASAGRANDE, *Enchiridion Marianum Biblicum Patristicum* (Roma 1974).

EphMar — *Ephemerides Mariologicae.*

EstB — *Estudios Bíblicos.*

EstMar — *Estudios Marianos.*

EThL — *Ephemerides theologicae Lovanienses.*

ÉtMar — *Études Mariales.*

FUNK — F. X. FUNK, *Patres Apostolici,* 2 vols. (Tubinga ^{2}1901).

Greg — *Gregorianum.*

LG — CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium* (1964).

LMK — K. ALGERMISSEN - L. BÖER (dirs.), *Lexikon der Marienkunde* (Regensburg 1957ss).

LThK — M. BUCHBERGER - J. HÖFNER - K. RAHNER, *Lexikon für Theologie und Kirche* (Friburgo ^{2}1957-1965).

MANSI — IOH. DOMINICUS MANSI (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Florencia 1759ss). Continuata et absoluta curantibus L. Petit et I. B. Martin (París 1911ss).

Mar — *Marianum.*

MarSt — *Marian Studies*

MSt — *Mariologische Studien.*

NRTh — *Nouvelle Revue Théologique.*

OR — *L'Osservatore Romano.*

OrbCath — *Orbis Catholicus.*

PAAJR — *Proceedings of the American Academy for Jewish Reserach.*

PG — J.-P. MIGNE, *Patrologiae Cursus completus. Series Graeca* (París 1857-1886).

PL — J.-P. MIGNE, *Patrologiae Cursus completus. Series Latina* (París 1844-1864).

PLS — A. HAMMAN, *Patrologiae Cursus completus. Series Latina Supplementum* (París 1958).

PO — R. GRAFFIN - F. NAU, *Patrologia Orientalis* (París 1970).

PTS — *Patristische Texte und Studien* (Berlín 1964).

RB — *Revue Biblique.*

RET — *Revista Española de Teología.*

RF — *Razón y Fe.*

RM — JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptoris Mater* (1987).

RSPhTh — *Revue des sciences philosophiques et théologiques.*

RSR — Recherches de science religieuse.

SC — *Sources Chrétiennes* (París 1941ss).

Schol — *Scholastik.*

SMa — *Scripta de Maria.*

SThS — PATRES SOCIETATIS IESU IN HISPANIA PROFESSORES, *Sacrae Theologiae Summa,* 4 vols. (Madrid 1950ss).

StZ — *Stimmen der Zeit.*

Th — *Theologica.*

THAT — E. JENNI - C. WESTERMANN, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (Múnich 1971ss).

ThGl — *Theologie und Glaube.*

ThQ — *Theologische Quartalschrift.*

ThRv — *Theologische Revue.*

ThZ — *Theologische Zeitschrift.*

TWAT — G. J. BOTTERWECK - H. RINGGREN, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Stuttgart 1973ss).

TWNT — G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart 1933-1939).

VD — Verbum Domini.

VT — *Vetus Testamentum.*

VT.S — *Vetus Testamentum* (Suppléments).

WA — M. LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* («Weimarer Ausgabe»).

ZAW — *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.*

ZKTh — *Zeitschrift für Katholische Theologie.*

MARÍA, NUEVA EVA

PRIMERA PARTE

LA DOCTRINA MARIOLÓGICA DEL CONCILIO VATICANO II EN SUS CIRCUNSTANCIAS CONCRETAS

INTRODUCCIÓN

Como primer paso en nuestro tratado, creo conveniente exponer, de modo que nos sirva de punto de referencia, la doctrina del Concilio Vaticano II sobre la Santísima Virgen. A ella dedicó el Concilio expresamente el capítulo VIII de la Constitución dogmática *Lumen gentium*[1]. Pero, para entender mejor su sentido, me parece necesario situarlo en el ambiente histórico en que de hecho se redactó, ambiente que el Concilio tuvo inevitablemente que tener presente. Tal ambiente consta de dos factores fundamentales, con respecto a los cuales veremos al Concilio tomar claramente posición: 1) un factor intraeclesiástico, que está constituido por la diversidad de tendencias existentes en la Mariología católica contemporánea[2]; y 2) otro que pudiéramos llamar extraeclesiástico, consistente en el problema ecuménico implicado en la Mariología católica, problema al que el Concilio tenía que prestar una seria atención para cumplir el tercero de los fines

[1] Para la historia del capítulo cf. G. M. BESUTTI, «Note di Cronaca sul Concilio Vaticano II e lo Schema "De B. Maria Virgine"»: *Mar* 26 (1964) 1-42; ÍD., «Vicisitudes del capítulo sobre la Virgen en el Concilio Vaticano II»: *EstMar* 27 (1966) 101-132; R. LAURENTIN, *La Vierge au Concile* (París 1965) 8-50. Expone las diversas fases de la redacción del texto muy brevemente, pero con claridad, J. A. DE ALDAMA, en PROFESORES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA, *Constitución dogmática sobre la Iglesia. Texto y Comentario* (Madrid 1967) 357-360.

[2] Durante el Concilio las tendencias llegaron a una tensión que se puede calificar de crisis. Como en todo momento de tensión, ciertas adjetivaciones —en este caso, «maximalismo» y «minimalismo»— recargaron el planteamiento puramente teológico que intentaremos caracterizar, enseguida, en el capítulo I; cf. R. CARO, «El capítulo VIII de la Constitución "Lumen gentium". Su contexto histórico-teológico»: *EphMar* 17 (1967) 247-249, quien advierte que se debe evitar la tentación de identificar maximalismo con cristotipismo y minimalismo con eclesiotipismo; por lo demás, es interesante la insistencia de Caro en que ambas tendencias, «la cristotípica y la eclesiotípica», no tienen por qué excluirse mutuamente. Las obras fundamentales de la controversia durante el Concilio son: R. LAURENTIN, *La question mariale,* o.c. y J. A. DE ALDAMA, *De quaestione mariali in hodierna vita Ecclesiae,* o.c., cf. también G. M. ROSCHINI, *La cosidetta «Questione Mariana»* (Vicenza 1964); F. SEBASTIÁN, «Diálogo sobre la Mariología. A propósito de "La Question Mariale" de R. Laurentin»: *EphMar* 14 (1964) 93-112.

que S.S. Pablo VI le había trazado en el importante discurso programático del 29 de septiembre de 1963: «el restablecimiento de la unidad entre todos los cristianos» [3].

[3] «Fines [Concilii], brevitatis et claritatis causa, ad quattuor redigimus capita, quae sunt: notio vel, si magis id placet, conscientia Ecclesiae, eius renovatio, unitatis redintegratio inter christianos universos, et Ecclesiae collocutio cum nostrae aetatis hominibus» *(Alocución inaugural de la segunda etapa del Concilio Vaticano II:* AAS 55 [1963] 847). Sobre la conexión de estos fines entre sí y su importancia para sistematizar la obra del Concilio, cf. C. POZO, «Visión de conjunto de la obra del Concilio»: *RF* 174 (1966) 477-486.

CAPÍTULO I

LAS TENDENCIAS EXISTENTES EN LA MARIOLOGÍA CATÓLICA CONTEMPORÁNEA

En la Mariología católica contemporánea, inmediatamente anterior al Concilio Vaticano II, existen dos tendencias fundamentales que se presentan como intentos de estructuración sistemática de toda la Mariología: una suele llamarse tendencia cristotípica, y la otra, tendencia eclesiotípica [1]. El Congreso mariológico-mariano de Lourdes en 1958 [2] tuvo la importancia histórica de haber sido la ocasión de una toma de conciencia, muy viva, de esta situación [3]. Incluso creería que surgió la impresión de que nos encontrábamos ante dos bloques exclusivos, no sólo entre sí, en cuanto que cada uno de ellos aspiraba a aparecer como sistematización total de la Mariología, sino en el sentido de que contenían una invitación a optar por uno de los dos, como si no fueran posibles posiciones diversas. Los mariólogos parecían sentirse interpelados a tomar partido por uno de los dos bloques.

La diversidad de las dos tendencias era especialmente sensible en el modo de concebir la cooperación de María a la obra de la redención [4]. Pero no olvidemos que las dos

[1] Cf. C. DILLENSCHNEIDER, *Le principe premier...*, o.c., 29-86, donde aparece claramente que las síntesis mariológicas de hecho han sido propuestas o en una perspectiva cristotípica o en una perspectiva eclesiotípica.

[2] Las Actas han sido publicadas por la ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS con el título *Maria et Ecclesia* en 16 volúmenes (Roma 1959-1968).

[3] La importancia del Congreso en cuanto a haber sido ocasión de toma de conciencia de la existencia de dos tendencias ha sido reconocida por el mismo presidente del Congreso, C. Balić, en el prólogo a la obra de J. A. DE ALDAMA, *De quaestione mariali...*, o.c., VIII.

[4] Cf. H. M. KÖSTER, «Quid iuxta investigationes hucusque peractas tamquam minimum tribuendum sit B. M. Virgini in cooperatione eius ad opus redemptionis», en ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria et Ecclesia,* o.c., II, 21-49, donde se comparan la *ratio et via christotypica* y la *ratio et via ecclesiotypica*

tendencias eran intentos totales sistematizadores y, en este sentido, las tendencias trascendían toda la sistematización de la Mariología[5].

Con esto creo que queda caracterizado qué significa esta diversidad de tendencias[6]: sin duda, hay en ellas modos diferentes de concebir algunas verdades mariológicas y de resolver algunas cuestiones (sobre todo, como hemos dicho, el problema de cómo se ha de concebir la cooperación de María); pero con respecto a las verdades cuyo sentido ha sido determinado por el Magisterio eclesiástico, y especialmente cuando se trata de dogmas marianos, la diferencia consiste en el modo de estructurar la sistematización de la Mariología.

En términos generales se puede decir que la tendencia cristotípica insiste, ante todo, en la maternidad divina de María, por la que ella pertenece al orden hipostático[7]. De este principio fundamental se derivan[8] todos los demás privilegios de María[9], los cuales se explican en un cierto paralelismo con los privilegios del mismo Cristo, al que María está íntimamente asociada[10]; por otra parte, es obvio que sea Cristo el punto de referencia, pues perteneciendo María al orden hipostático, no se le puede asignar otro punto de referencia fuera de Cristo mismo, en quien la unión hipostática tuvo lugar.

La tendencia eclesiotípica insiste en que el primer principio, del que todos los demás se derivan, es que María es tipo de la Iglesia[11]: existe un paralelismo entre María y la Iglesia, y ese paralelismo hace que los privilegios de María deban entenderse en analogía con las notas o propiedades de la Iglesia[12].

En una palabra, los teólogos de la primera tendencia «conciben la Mariología a semejanza del tratado de Cristo; los otros, a semejanza del tratado de la Iglesia»[13].

Una ilustración de esta actitud de fondo puede ofrecerla la controversia que tuvo lugar durante el Concilio Vaticano II en torno al título de «Madre de la Iglesia». Los mariólogos de tendencia cristotípica deseaban una proclamación del título; más aún, a veces, podían considerarlo como una afirmación de la trascendencia de María sobre la Igle-

[5] Cf. A. MÜLLER, «De influxu analogiae inter Mariam et Ecclesiam in fundamentum et structuram Mariologiae», en ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria et Ecclesia,* o.c., II, 343-366. Personalmente no me gusta que Müller llame «autonomística» a la concepción cristotípica, porque así introduce, en el mismo modo con que denomina la tendencia, una valoración polémica. Sobre la cuestión en sí véanse también otros trabajos del mismo Müller, como «Um die Grundlagen der Mariologie»: *DT*(Fr) 29 (1951) 385-401, y «Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie», en J. FEINER - J. TRÜTSCH - F. BÖCKLE, *Fragen der Theologie heute* (Einsiedeln ²1958) 310-311.

[6] Como advierte R. LAURENTIN, *La question mariale,* o.c., 69, estas tendencias (lo cual, por lo demás, es siempre característico cuando se trata de tendencias) no existen en «estado puro».

[7] Cf. M. J. NICOLAS, «L'appartenance de la Mère de Dieu à l'Ordre hypostatique»: *ÉtMar* 3 (1937) 145-181; ÍD., «De transcendentia Matris Dei», en ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria et Ecclesia,* o.c., II, 73-87.

[8] No se trata de construir la Mariología con deducciones *a priori,* sino de buscar un principio que dé unidad y aporte inteligibilidad a todas las demás verdades mariológicas (cuya existencia y justificación ha de establecerse con estricto método teológico y apoyándose en las fuentes teológicas normales). En este sentido de su inteligibilidad puede decirse que todos los demás privilegios concedidos por Dios a María se derivan del primer principio mariológico (sea éste el que fuere, pues estas consideraciones son igualmente válidas para la sistematización de tendencia eclesiotípica); debe suponerse que los privilegios concedidos a María por Dios responden en Él a un plan unitario, cuyo significado el mariólogo se esfuerza en descubrir; cf. C. DILLENSCHNEIDER, *Le principe premier...,* o.c., 11-27; O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche,* o.c., 9-18.

[9] A propósito de la pertenencia de María al orden hipostático, escribe M. J. NICOLAS, «L'appartenance de la Mère de Dieu...», a.c., 179: «c'est la théologie mariale toute entière qui est suspendue là». Téngase en cuenta que, como veremos más adelante, generalmente los teólogos actuales de esta tendencia entienden la maternidad divina, en cuanto primer principio de la Mariología, de modo que incluya también un aspecto soteriológico, o sea un aspecto de asociación de María al Redentor y a su obra; sobre las diversas maneras de formulación que se dan entre ellos, cf. J. A. DE ALDAMA, «Mariologia seu de Matre Redemptoris», a.c., n.9-10, p.328-329.

[10] Cf. J. A. DE ALDAMA, «Visión teológica de María», en ÍD., *Temas de teología mariana,* o.c., 87-118.

[11] También los mariólogos de tendencia cristotípica admiten cierta tipicidad entre María y la Iglesia, pero no la consideran el principio fundamental de la Mariología ni la toman como «clave» de explicación de las cuestiones mariológicas; diría que la tipicidad prácticamente no juega ningún papel en cuanto principio que influya en la sistematización. Hecha esta salvedad, ha de reconocerse que tales mariólogos admiten que María, a pesar de su fundamental trascendencia con respecto a la Iglesia, es también miembro (primero y principal) de la Iglesia; para el modo como suelen proponer este aspecto, cf., p.e., M. J. NICOLAS, «De transcendentia Matris Dei», a.c., 86-87 *(De relationibus B. M. Virginis cum Ecclesia).* Quizás convenga también no olvidar que, como dije en la nota 6, las tendencias no existen en «estado puro».

[12] Cf. W. BEINERT, *Maria und die Kirche heute* (Leutesdorf a.R. 1974). Como autores muy característicos de esta tendencia, baste citar a H. M. KÖSTER, *Unus Mediator,* o.c.; ÍD., *Die Magd des Herrn,* o.c.; O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche,* o.c.

[13] J. A. DE ALDAMA, *De quaestione mariali...,* o.c., 74, quien resume así lo que escribe R. LAURENTIN, *La question mariale,* o.c., 78-79.

sia [14] y, en este sentido, como una confirmación de la propia tendencia mariológica [15]. Las reservas frente al título procedían más bien de la Mariología de tendencia eclesiotípica, la cual admitía, sin duda, que María es madre nuestra, es decir, de todos los fieles, como es también madre nuestra la Santa Madre Iglesia (se mantenía así un paralelismo entre la Maternidad espiritual de María y la Maternidad de la Iglesia), pero quería que se evitara un título que podía sugerir una trascendencia de María sobre la Iglesia [16].

Pero vale la pena ver más en concreto cómo se estructuran sistemáticamente estas tendencias que acabamos de describir en su fisonomía general.

1. La Mariología de tendencia cristotípica [17]

Para los mariólogos de tendencia cristotípica, la maternidad divina es el primer principio de la Mariología [18], el cual, por tanto, no se funda en ningún otro precedente. Es el término primero de la elección divina con respecto a María. La maternidad divina hace que María pertenezca a un orden singular y único, juntamente con su Hijo: el orden de la

[14] Laurentin describe muy correctamente cómo se veía entonces el problema: el título implicaría «non pas seulement les difficultés déjà en quelque manière éclaircies que pose la maternité de Marie à l'égard des *fidèles,* mais bien la référence du titre de *mère* à l'*Église*, objet principal du schéma, à l'Église comme mystère antérieur et supérieur aux membres qui la composent» («La Vierge Marie au Concile»: *RSPhTh* 48 [1964] 39).

[15] Por lo demás, aunque la afirmación de una trascendencia de María con respecto a la Iglesia muestra la insuficiencia de la tendencia eclesiotípica en Mariología, encerrada en el esquema del paralelismo María-Iglesia, no es, por sí sola, justificación de la tendencia cristotípica; ésta podría ser también insuficiente por otros motivos. Es, sin embargo, comprensible la perspectiva limitada con que se miró la cuestión durante las discusiones conciliares.

[16] Además de estos motivos dependientes del propio sistema mariológico, algunos se oponían al título por razones ecuménicas; cf. O. ROUSSEAU, «Chronique de la deuxième session du Concile»: *Irénikon* 36 (1963) 512.

[17] Tomo, sobre todo, como punto de referencia de mi exposición, dos obras muy características de esta tendencia: J. A. DE ALDAMA, *Temas de teología mariana,* o.c., y M. J. NICOLAS, *Théotokos...,* o.c., 48ss.

[18] La maternidad divina de María «im Vergleich mit allen anderen auszeichnenden Vorzügen Mariens selbst, den Haupt-, Grund-und Centralvorzug bildet, an welchen die übrigen Vorzüge als untergeordnete, abgeleitete Attribute, wie die Accidenzen eines Wesens an dessen Wesensform, sich anschliessen, von welchem dieselben getragen und beseelt werden und mithin ihr eigenthümliches Gepräge erlangen» (M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* III, n.1587 [Friburgo i.B. 1933] 489).

unión hipostática [19], pues la maternidad divina se ordena a la realización de esa unión [20].

El modo concreto como esta maternidad se realiza, es decir, por el consentimiento libre dado por María, muestra que la Maternidad divina contiene una asociación de María a la obra de su Hijo: así María se hace, a la vez, Madre y Esposa de Cristo, según la expresión clásica de M. J. Scheeben [21], en la que el término «Esposa» es sinónimo de «Asociada» [22]. Por lo demás, esta asociación se sitúa en un plano singular —como corresponde a quien pertenece al orden hipostático—, que no tiene paralelo en la Iglesia ni en ninguno de sus miembros [23].

La virginidad de María es una consecuencia de la maternidad divina. La maternidad plenamente virginal de María, considerada en toda su realidad, tiene el aspecto de total consagración de María a su Hijo, que es Dios (lo cual está implicado en los postulados morales de la dignidad de Madre de Dios), y el aspecto de integridad corporal, que tiene analogía con la generación eterna, sin corrupción, por la que el Verbo procede del Padre [24]. Es interesante subrayar que en el concepto de virginidad de María quedan así íntimamente ligadas la virginidad espiritual por la que se da a su Hijo-Dios con corazón indiviso (cf. 1 Cor 7,32-34), y la integridad corporal de la virginidad perpetua.

La Inmaculada Concepción de María está igualmente postulada por la dignidad de Madre de Dios. No se entiende

[19] «La maternité divine est donc le principe de la mariologie comme l'union hypostatique l'est de la christologie. Mieux encore, elle n'est ce principe que dans la mesure où elle associe Marie à la grâce d'union hypostatique» (M. J. NICOLAS, *Théotokos...,* o.c., 49).

[20] «Es corriente entre los teólogos la afirmación de que María, por ser Madre de Dios, pertenece al orden hipostático, pues está intrínsecamente orientada a la unión del Verbo con la naturaleza humana, unión que se realizó en su seno» (J. A. DE ALDAMA, *Temas de teología mariana,* o.c., 87).

[21] Scheeben habla de «gottesbräutliche Mutterschaft» *(Handbuch der katholischen Dogmatik,* o.c., III, n.1590, p.491). Sobre el valor del consentimiento dado por María, cf. ibíd., n.1787, p.600-601.

[22] Cf. M. J. NICOLAS, *Théotokos...,* o.c., 85-86. Toda la sección del capítulo 2 del libro de Nicolas —sección a la que pertenecen las páginas citadas— tiene como título: «Mater et Socia».

[23] «Ante todo, la función social de María en el mundo sobrenatural, sea la que fuere y tenga los límites que se quiera, no puede estudiarse adecuadamente si se la considera sólo desde el orden de la gracia y de la gloria. Por la sencilla razón de que María estrictamente no pertenece a ese orden, sino al orden superior hipostático» (J. A. DE ALDAMA, *Temas de teología mariana,* o.c., 99).

[24] Ibíd., 96-98.

que la Madre de Dios haya podido ser, en algún momento, «hija de ira» (cf. Ef 2,3)[25]. El privilegio tiene un sentido de preparación para la maternidad divina; es como la preparación del templo, en que Dios había de habitar[26].

La Asunción debe ser considerada como una excepción (glorificación corporal *anticipada)* que se debe a María por su dignidad de Madre de Dios, la cual la coloca en una plano totalmente excepcional también en este caso; de modo indirecto se señala también una conexión con la maternidad divina a través de la perpetua integridad virginal de María[27]; su cuerpo, conservado siempre íntegro, gracias a los milagros de la concepción y parto virginales, debía ser igualmente liberado de la corrupción del sepulcro[28].

La cooperación de María a la obra de la salvación se explica por una estrecha asociación a su Hijo. Tal cooperación no se limita al sí de la Encarnación. María coopera junto a la cruz, ofreciendo sus dolores al Padre por la salvación del mundo, juntamente con los de su Hijo; el Padre habría aceptado juntamente, para la redención de la humanidad, la pasión de Cristo y la compasión de María[29]. Es obvio que esta explicación encierra una grave dificultad, pues es difícil concebir cómo María, teniendo que ser redimida, haya podido cooperar en la obra misma de la redención; en efecto, sin haber sido previamente redimido, nadie puede hacer nada positivo en la obra de la salvación; pero en este caso se trata de cooperar a la acción misma con que Cristo nos redime, y

[25] El texto de San Pablo dice «siendo por naturaleza hijos de ira»; sobre el sentido del versículo cf. la monografía de J. MEHLMANN, *Natura Filii Irae. Historia interpretationis Eph. 2,3 eiusque cum doctrina de Peccato Originali nexus* (Roma 1957), quien demuestra que «por naturaleza» significa aquí aquello que se es desde que se comienza a existir, y que hay *consensus Patrum* en entender este versículo como referido al pecado original.

[26] «Deus, qui per immaculatam Virginis Conceptionem dignum Filio tuo habitaculum praeparasti» (Oración litúrgica en la fiesta de la Inmaculada Concepción). Cf. J. A. DE ALDAMA, «Teología de la Inmaculada Concepción», en ÍD., *Temas de teología mariana,* o.c., o.c., 9-32.

[27] Recuérdese que, como hemos expuesto más arriba, en una sistematización de tendencia cristotípica, la virginidad de María se deriva de su divina maternidad.

[28] Cf. J. A. DE ALDAMA, «Teología de la Asunción», en ÍD., *Temas de teología mariana,* o.c., 44-49.

[29] «Marie a été associée à Jésus dans l'oeuvre de la rédemption; Marie a contribué à notre rachat; Dieu a voulu qu'aux mérites du Christ fussent adjoints ceux de Marie» (CH. BOYER, «Réflexions sur la Corédemption de Marie», en ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Alma Socia Christi,* o.c., II, 2).

es difícil concebir cómo alguien necesitado de redención[30] haya podido recibir el efecto de la obra redentora de modo que pueda colaborar en la acción misma de la redención. Por una parte, esa obra es la que tiene que redimirle, y por otra, para cooperar en ella, tendría que haber sido previamente redimido[31].

Los teólogos de esta tendencia suelen resolver el problema distinguiendo dos momentos lógicos *(duo signa rationis)* en la acción misma, en sí temporalmente única e indivisa, con que Cristo nos redime. En un primer momento lógico, el Padre aceptaría la sola Pasión de Cristo a favor sólo de María; en un segundo momento, aceptaría la Pasión de Jesús y la compasión de María por todos los demás hombres[32].

2. La Mariología de tendencia eclesiotípica[33]

Para los mariólogos de tendencia eclesiotípica el principio fundamental de la Mariología consiste en que María es tipo de la Iglesia. Incluso la maternidad divina de María tiene, como fin, realizar en María un supremo prototipo de lo que es la Iglesia; mientras que, por el contrario, no existe ningún misterio mariano lógicamente antecedente a esa intención divina de hacer a María tipo de la Iglesia, o al que este predicado deba subordinarse[34]. Siendo éste el principio

[30] Como veremos en el cap. VIII, es teológicamente cierto que María fue redimida. Precisamente en ese mismo capítulo tendremos ocasión de mostrar cómo una de las grandes dificultades que encontraron los teólogos para admitir la Inmaculada Concepción fue no saber cómo conciliarla con la universalidad de la redención de Cristo. No hay creatura humana que no haya tenido necesidad de ser redimida; también María la tuvo, aunque su redención haya sido preservativa. Allí mismo, al explicar la historia del dogma de la Inmaculada, será interesante advertir cómo, de la necesidad de María de ser redimida, llegaron Guillermo Ware y Escoto a la idea de *debitum* de pecado original en ella.

[31] Véase cómo expone esta dificultad R. M. GAGNEBET, «Difficultés sur la Corédemption: Principes de solution?», en ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Alma Socia Christi,* o.c., II, 13. El artículo de Gagnebet comienza resumiendo las dificultades más comunes contra la idea de cooperación inmediata de María en la redención objetiva, para intentar después ofrecer soluciones a ellas.

[32] Cf. J. M. BOVER, «Redempta et Corredemptrix»: *Mar* 2 (1940) 44; A. DENEFFE, «De Mariae in ipso opere redemptionis cooperatione»: *Greg* 8 (1927) 19.

[33] Véase más arriba la nota 12. Por la claridad y brevedad con que reduce la tendencia a sistema, seguiré, en mi exposición, generalmente a Semmelroth.

[34] Cf. O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche,* o.c., 58.

fundamental de la Mariología, todos los demás privilegios de María encuentran su inteligibilidad a partir de él[35].

Como hemos indicado ya, para los mariólogos de esta tendencia la misma maternidad divina es consecuencia de la voluntad divina de hacer a María tipo de la Iglesia. La maternidad divina constituye el momento de formación de la Iglesia. La formación de la Iglesia tiene un sentido nupcial, que consiste en los desposorios del Verbo con la humanidad, a la que se une al tomar su naturaleza humana concreta. Ahora bien, un auténtico desposorio no es concebible sin un mutuo intercambio de asentimientos; por otra parte, no es imaginable un consentimiento de la naturaleza humana de Cristo previo a la Encarnación, ya que sólo a partir del momento de la Encarnación comenzará ella a existir. La naturaleza humana de Cristo no puede, por ello, ser portavoz del sí de la humanidad. En el momento de la Encarnación, en este momento de formación de la Iglesia, María es prototipo de la humanidad[36], que da el sí a esta unión nupcial del Verbo. La actividad materna de María se considera así, ante todo, en su aspecto de aceptación, por la cual la humanidad ofrece libremente carne suya al Verbo de modo que comience a constituirse el organismo de salvación (la Iglesia): Cristo-cabeza, por adhesión al cual se irá formando el Cristo total[37]. Por otra parte, el proceso maternal, por el que María engendra y da a luz a Cristo, es prototipo del proceso con que la Iglesia engendra y da a luz a los cristianos[38]. San Agustín lo ha expresado bellamente hablando de Cristo:

> «Éste es el más bello entre los hijos de los hombres, hijo de Santa María, esposo de la Santa Iglesia, a la que hizo semejante a su Madre: porque la hizo madre para nosotros y la conservó virgen para sí. [...] Hay, por tanto, una integridad perpetua y una fecundidad incorrupta de la Iglesia como de María. Porque lo que ella mereció

[35] Ibíd.

[36] Téngase presente una cierta ruptura de la línea sistemática, frecuente en estos autores, consistente en un deslizamiento del concepto de «tipo de la Iglesia» al concepto de «tipo de la humanidad», conceptos que evidentemente no son sinónimos. Este deslizamiento deberá más adelante hacer que nos interroguemos seriamente sobre si es posible una sistematización de corte exclusivamente eclesiotípico.

[37] Cf. O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche,* o.c., 124-132.

[38] Cf. H. RAHNER, *Maria und die Kirche,* o.c., 50-63.

> en la carne, ésta [la Iglesia] lo conservó en la mente, sólo que ella dio a luz a uno y ésta da a luz a muchos que han de reunirse en uno por el único»[39].

En este contexto se inserta el tema de la virginidad de María, que es prototipo de la virginidad de la Iglesia, que no tiene otro esposo sino a Cristo[40]. De nuevo, la maternidad plenamente virginal de María tiene paralelismo con la maternidad virginal de la Iglesia, que nos concibe y da a luz «del agua y del Espíritu» (Jn 3,5)[41].

Igualmente en su concepción inmaculada aparece María como prototipo de la Iglesia «sin mancha o arruga» (Ef 5,27)[42]. La humanidad se hace Iglesia por su purificación del pecado. La Iglesia, cuando empieza a ser Iglesia, no tiene mancha de pecado original[43]. María ha sido predestinada por Dios para ser prototipo de la Iglesia desde el primer instante de su existencia. ¿Cómo podría descubrirse una imagen de la Iglesia en una persona que tuviera el pecado original?[44]. En María, por tanto, tienen lugar, a la vez, la redención perfecta (redención preservativa) y la perfecta realización de la Iglesia[45].

En María, prototipo de la Iglesia, debía tener cumplimiento anticipadamente aquella plenitud escatológica, a la que la Iglesia tiende y a la que llegará al fin de los tiempos; la Iglesia tiene en María una imagen real de aquella plenitud escatológica, a la que se dirige en su peregrinación[46].

[39] *Sermo* 195, 2: PL 38,1018; CMP 2674; *EnchM* 912.

[40] «Os he desposado a un solo marido para presentaros a Cristo como casta virgen» (2 Cor 11,2). «Paul has taken the part of one who secures a bride for another: he has affianced the church at Corinth to Christ, in prospect of the marriage taking place at Christ's coming in glory - an interesting example of a local church being viewed as a microcosm of the whole church (cf. Eph 5,25ff; Rev 19,9; 29,9ff)» (G. R. BEASLEY-MURRAY, «2 Corinthians», en C. J. ALLEN (dir.), *The Broadman Bible Commentary,* XI [Nashville 1971] 67).

[41] Cf. O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche,* o.c., 138-148.

[42] «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla, purificándola mediante el lavado del agua con la palabra, a fin de presentársela a sí gloriosa, sin mancha o arruga o cosa semejante, sino santa e intachable» (Ef 5,25-27).

[43] Por ello, Semmelroth, comentando unas palabras de San Juan Crisóstomo, escribe «daß die Kirche, sobald sie ist, ohne Makel der Erbsünde sein muß» *(Urbild der Kirche,* o.c., 149).

[44] Cf. ibíd., 151.

[45] Ibíd., 149-154.

[46] Ibíd., 166-175.

«Si María ha sido establecida por el plan eterno de Dios como prototipo de la Iglesia, tiene que representar a la Iglesia, ante todo, en sus funciones esenciales, en el papel que corresponde a la Iglesia en la economía de la salvación de Cristo. Por tanto, también desde este punto de vista tiene que poder recibir luz aquella cuestión, tan sin salida y resuelta de modo demasiado esquemático y jurídico, del papel de María en la historia de la salvación. En fin de cuentas, María, porque es esencialmente prototipo de la Iglesia, no puede haber cooperado en la redención de modo distinto que la misma Iglesia»[47].

Este punto de partida significa en concreto que María, como ya hemos visto, representa a la humanidad y actúa en su nombre, al dar ella su consentimiento a la Encarnación.

Pero los teólogos de esta tendencia hablan también de una cooperación de María junto a la cruz. Para entender su significado conviene reflexionar sobre la obra de Cristo en la cruz. Cristo satisface en ella por los pecados de los hombres; pero es ésa una satisfacción *vicaria* en cuanto ofrecida por el infinitamente puro y no por aquellos que habían pecado. En el caso de una satisfacción directa, es decir, ofrecida por el mismo que ofendió, y supuesto que ésta sea correspondiente a la gravedad de la ofensa, el ofendido tiene obligación de aceptarla (este esquema, que vale para ofensas y satisfacciones puramente humanas, o sea, las que suceden en la vida ordinaria entre los hombres, es analógicamente aplicable al caso de la ofensa a Dios, y su satisfacción, al pecado y la redención). Tal obligación no se da cuando la satisfacción ofrecida es una satisfacción vicaria: el ofendido no está obligado a aceptarla por más que sea sobreabundante, y si la acepta, precisamente porque lo hace libremente, puede poner condiciones a su aceptación[48]. Más aún, es obvio que, al

[47] Ibíd., 86-86.

[48] Expongo aquí ideas comunes en teología católica que pueden encontrarse en cualquier manual. Una exposición condensada y clara puede verse en H. LENNERZ, *De sacramentis Novae Legis in genere* (Roma ³1950) 1, quien las sitúa como punto de partida de su tratado. Para el conjunto de la problemática cf. C. POZO, «La maternidad salvífica de María en la teología actual», en AA.VV., *Il Salvatore e la Vergine-Madre* (Roma-Bolonia 1981) 227-271. A veces hoy el hecho de defender —como hago en ese artículo— que «la idea de satisfacción» pertenece a «la auténtica tradición católica» o incluso quizás ya el mero mantener la idea de pecado como «ofensa de Dios» (se trata de conceptos que han pasado, todos ellos, al Magisterio de la Iglesia) es sinónimo de optar por la teoría anselmiana de la redención también en aquellos aspectos que introducen una cierta «necesidad» en Dios. Se trata de aspectos separables. Dios ha podido elegir *libremente* que la redención se hiciera por el camino de una satisfacción ofrecida por su Hijo. Es decir, me coloco en el plano de la historia real de la salvación tal y como existe de hecho, sin discutir la posibilidad de que Dios hubiera elegido otro orden. Supuesto este orden actual escribe Juan Pablo II: «Ipse nominatim, ipse solus aeterno *satisfecit* Patris amori, illi videlicet paternitati, quae ab initio sese demonstravit in mundi creatione, in facta homini donatione cunctarum creationis divitiarum, cum illum constitueret "paulo minus ab angelis", formatum id est "ad imaginem et similitudinem" Dei; pariter *satisfecit* illi Dei paternitati atque amori, quem homo quadam ratione repudiavit, cum primum foedus violaret ac sequentia pariter foedera, quae Deus pluries hominibus obtulit» (Enc. *Redemptor hominis* 9: AAS 71 [1979] 272). Cf. también C. POZO, «La teología contemporánea de la redención», en *Una nueva vida en Cristo* (Madrid 1980) 70-82, donde cito algunos documentos fundamentales del Magisterio eclesiástico reciente sobre el tema.

menos, ponga una: que el que realmente ofendió, haga algo con lo que muestre su conformidad con la satisfacción dada por otro en su nombre[49].

Tanto por la parte de nosotros mismos, incapaces de satisfacer, dada la gravedad de nuestro pecado, como por la parte de Cristo, el infinitamente santo, la satisfacción de Cristo en la cruz es ciertamente vicaria. Aun después de ofrecida y aceptada por el Padre, se requiere un sí de cada uno de nosotros, que es la conversión del propio corazón por la que cada hombre hace suya y recibe la gracia de la redención. A pesar del valor infinito que en sí misma tiene la satisfacción ofrecida por Cristo, cada uno de los redimidos tiene que realizar una cooperación a la redención y sólo mediante ella recibe la gracia redentora[50].

Esta explicación bastaría si la salvación fuera un proceso meramente individual. Pero la salvación se realiza en la Iglesia. Los teólogos de esta tendencia piensan que para que el sí de cada persona concreta pueda tener un sentido de incorporación a la Iglesia, antes ha tenido que darse un sí en nombre de la Iglesia misma. Tal habría sido la importancia del sí de María junto a la cruz[51]. Por otra parte, la Iglesia

[49] Cf. H. M. KÖSTER, «Quid iuxta investigationes...», a.c., 34.

[50] Cf. O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche,* o.c., 114.

[51] Es lo que Köster llama «das Gesetz der Stellvertretung», que él describe con estas palabras: «Das aber zieht ein anderes Gesetz nach sich, das Gesetz der Stellvertretung. Die Einzelnen, die letztlich gemeint sind, gibt es noch nicht, oder sind noch nicht förmlich angesprochen. Da fordert Gott von herausgehobenen Gestalten, die (meist) Er selbst allein bestimmt, eine Entscheidung, die sich wie eine stellvertretende Äusserung der zu stiftenden Gemeinschaft ausnimmt» *(Die Magd des Herrn*, o.c., 98). Sobre la cuestión cf. también G. BARAÚNA, *De natura corredemptionis marianae in Theologia hodierna (1921-1958)* (Roma 1960) 100.

misma sólo puede realizar sus funciones sacramentales en cuanto ha recibido de Cristo los frutos de la redención mediante un sí que ella dio en la figura de María[52]. Representando a la Iglesia, el sí de María la hace, en paralelismo con la Iglesia misma, sujeto receptor (corredención receptiva) de la plenitud de gracias que la Iglesia distribuye[53]. En resumen:

> «María no ha cooperado en la redención objetiva, si se la mira sólo como la obra de Cristo. Pero, por otra parte, tampoco sólo en la redención subjetiva, en cuanto que ésta significa sólo la aplicación de los frutos de la redención a los individuos. Más bien, ha cooperado en su propia redención subjetiva, la cual, sin embargo, significa, al mismo tiempo, recepción de los frutos de la redención para toda la Iglesia, y, por tanto, para los individuos es objetiva»[54].

3. La cooperación de María a la obra de la salvación[55]

He descrito el Congreso Mariológico de Lourdes de 1958 como el momento en que dos tendencias, cristotípica y ecle-

[52] Cf. O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche,* o.c., 90-91.
[53] Cf. ibíd., 109.
[54] Ibíd., 96.
[55] Sobre este problema me limito a una bibliografía característica de las diversas tendencias; en las obras más fundamentales de aquellas que cito, se encontrará ulterior bibliografía. J. ALFARO, «Significatio Mariae in Mysterio Salutis»: *Greg* 50 (1950) 9-37; G. BARAÚNA, *De natura corredemptionis marianae in Theologia hodierna,* o.c.; J. M. BOVER, *Deiparae Virginis consensus...,* o.c.; ÍD., *María, Mediadora universal o Soteriología mariana,* o.c.; J. B. CAROL, *De corredemptione Beatae Virginis Mariae. Disquisitio positiva* (Ciudad del Vaticano 1950); C. DILLENSCHNEIDER, *Marie au service de notre Rédemption,* o.c.; ÍD., *Pour une Corédemption mariale bien comprise,* o.c.; ÍD., *Le mystère de la Corédemption mariale...,* o.c.; ÍD., *Marie dans l'économie de la création rénovée,* o.c.; S. FOLGADO, «María asociada a Cristo en el misterio redentor», en SOCIEDAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA, *Enciclopedia Mariana Posconciliar,* o.c., 375-389; N. GARCÍA GARCÉS, *Mater corredemptrix* (Taurini-Roma 1940); W. GOOSSENS, *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem obiectivam* (París 1939); HENRICUS A SACRO CORDE, «Alma Redemptoris Socia, seu conclusiones circa corredemptionem Marialem ex doctrina Magisterii Ecclesiastici deductae»: *EphMar* 12 (1962) 383-422; R. JAVELET, *Marie, la Femme Médiatrice* (París 1984); H. M. KÖSTER, *Unus Mediator,* o.c.; ÍD., *Die Magd des Herrn,* o.c.; J. LEBON, «Comment je conçois, j'établis et je défends la doctrine de la médiation mariale»: *EThL* 16 (1939) 655-744; H. LENNERZ, «De redemptione et cooperatione in opere redemptionis»: *Greg* 22 (1941) 301-324; ÍD., *De Beata Virgine,* o.c., 231-289; C. A. DE RIDDER, *Maria als Miterlöserin?,* o.c.; H. SEILER, *Corredemptrix. Theologische Studie zur Lehre der letzten Päpste über die Miterlöserschaft Mariens* (Roma 1939).

siotípica, de la Mariología se enfrentaron, creando la impresión de dos caminos exclusivos, frente a los cuales había que optar por uno. Pero tales tendencias, como lo he subrayado también, aparte del diverso modo de sistematizar la Mariología, se caracterizaban por el modo como concebían la cooperación de María a la obra de la salvación. En este mismo capítulo, en los párrafos que he dedicado a exponer respectivamente «La Mariología de tendencia cristotípica» y «La Mariología de tendencia eclesiotípica», he descrito la explicación que cada uno de los dos sistemas ofrece a propósito del tema de la corredención.

La polarización de la Mariología contemporánea en estos dos sistemas, que tuvo lugar en el Congreso de Lourdes, implicó, como efecto, la desaparición de una actitud mucho más reticente y minimista en el modo de concebir la cooperación de María a la obra de la salvación y que, por razones de comodidad en la exposición, concretizaremos en el nombre de uno de sus más conocidos representantes, H. Lennerz[56].

Lennerz no admitía más cooperación de María a la obra por la que Cristo nos adquiere las gracias que la contenida en el sí de la Encarnación. Tal cooperación, aunque formal[57], sería mediata y de orden físico[58]. Mediata, porque el sí de María hace posible la Encarnación y ésta es previa a la Redención[59]. Por la Encarnación se da a Cristo, al recibir éste la naturaleza humana, la posibilidad de morir un día por nosotros que es lo que propiamente constituye la Redención[60]. Por otra parte, lo que María da a Cristo es una realidad física —la naturaleza humana" a través de la acción física por la que una madre engendra a su hijo[61].

En realidad, la controversia se centró, en gran parte, en una discusión en torno al magisterio pontificio contemporáneo. Los teólogos partidarios de una cooperación inmediata

[56] Por lo demás, se hubiera podido elegir igualmente, como representativo, el nombre de W. Goossens.
[57] H. LENNERZ, «De redemptione et cooperatione...», a.c., 312.
[58] Ibíd., 313.
[59] Ibíd., 312-313.
[60] Ibíd., 314. Por otra parte, Cristo nos redimió con actos de su naturaleza humana (con su voluntad humana que entregándose libremente puede merecer); pero la posibilidad de querer con voluntad humana presupone la Encarnación y, en este sentido, es posterior a ella; ibíd., 313.
[61] Ibíd., 313.

de María a la redención objetiva[62] (tales teólogos, anteriores a la aparición de la tendencia eclesiotípica en Mariología como sistema, concebían tal cooperación en el modo que he descrito como característico de la tendencia cristotípica) insistían en que los documentos papales recientes (anteriores al Concilio Vaticano II) favorecían esta explicación[63]. Lennerz, por el contrario, pensaba que los textos pontificios o se refieren a la cooperación mediata de María que él descubría en el sí de la Encarnación, o cuando hablaban de María junto a la cruz, subrayan unos méritos de María que tienen como objeto la dispensación de las gracias que sólo Cristo adquiere; se trataría así, en la actuación de María junto a la cruz, de una cooperación a la redención subjetiva, y no a la redención objetiva[64].

La discusión, planteada en estos términos, no presentaba indicios de encaminarse hacia una solución. Me parece excesivo en los teólogos de tendencia cristotípica querer encontrar su propia teoría en los textos pontificios[65]. Mientras que también Lennerz forzaba los textos reduciendo sus afirmaciones a la distribución de gracias sin influjo en la adquisición de ellas[66]. La toma de conciencia que se tuvo en Lourdes, de que, además de la concepción según la cual Dios habría aceptado para nuestra salvación la pasión de Cristo y la compasión de María (explicación cristotípica), había otra explicación posible de la cooperación de María junto a la cruz (la propuesta por la Mariología eclesiotípica), señaló el declive definitivo de la teoría minimista de Lennerz[67], ya que la superaba sin obligar a llegar hasta la concepción característica de la Mariología de tendencia cristotípica, es decir, sin tener que llegar a una teoría cuya justificación teológica principal, que se pretendía ofrecer a partir del magisterio pontificio reciente, no parecía ser plenamente convincente.

Por lo demás, la terminología de Lennerz era muy deficiente. Ya el mero hecho de ver en el sí de la Anunciación una cooperación mediata y física tenía graves dificultades. Ante todo, implicaba «una concepción demasiado pobre de la Redención, que parece reducirla a la muerte de Cristo en la cruz»[68]. «La Encarnación no es meramente algo previo a la Redención: un constituirse el ser que después va a morir

[62] Por redención objetiva se entiende la obra por la que Cristo nos adquiere las gracias, mientras que redención subjetiva sería la obra de aplicación o distribución de ellas. Es notable, como tendremos ocasión de mostrar en el cap. X, que la tradición, aunque sin ulteriores precisiones sobre su mediatez o inmediatez, haya reconocido antes a María una cooperación en la redención objetiva que en la subjetiva.

[63] J. B. CAROL, *De Corredemptione Beatae Virginis Mariae...*, o.c., 510-539, estudia la doctrina de los Papas recientes; en la conclusión de estas páginas escribe: «Praeclarissima quoque testimonia haud raro inveniuntur in quibus sine ullo possibili dubio sermo est de quodam interventu proximo, directo et immediato in ipsa Redemptione obiectiva, prout ample colligitur ex documentis Benedicti XV, Pii XI et Pii XII. Isti enim Deiparam Corredemptricem diserte celebrant quatenus ipsa acerbissimos cruciatus ad crucem Filii perpessa est, eosque summa in nos caritate offensae Dei maiestati pro nostra omnium salute obtulit; quatenus materna iura pro hominum redemptione ultro obtulit; quatenus innocentissimam Victimam, nova veluti Eva, forti fidentique animo in sacrificium redemptivum vere coobtulit et ita porro» (536).

[64] Cf. H. LENNERZ, *De Beata Virgine,* o.c., 275-279; W. GOOSSENS, *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem obiectivam,* o.c., 58-86.

[65] Incluso del resumen, hecho por Carol, de la doctrina pontificia (véase más arriba la nota 63), se sigue que María junto a la cruz cooperó en la redención objetiva; pero no se deduce que sus méritos, juntamente con los de Cristo, fueran aceptados por Dios por nosotros en el sentido de la teoría de tendencia cristotípica (sobre el tema de los derechos maternos véase más adelante la nota 73). No se olvide que también los mariólogos de tendencia eclesiotípica afirman una cooperación de María junto a la cruz en la redención sin concebirla de este modo (véanse las palabras de Semmelroth a las que se refiere la nota 54 de este capítulo). En cuanto al camino seguido por J. B. CAROL, *De Corredemptione Beatae Virginis Mariae...*, o.c., 607-619 para mostrar que su concepción de la corredención está ampliamente difundida en el magisterio ordinario del Episcopado, cf. la crítica de N. GARCÍA GARCÉS, «¿Es sentencia bastante firme y universal del Magisterio ordinario la corredención objetiva inmediata?»: *EphMar* 3 (1953) 245-256.

[66] Es notable que un autor protestante como C. A. DE RIDDER, *Maria als Miterlöserin?,* o.c., 69, lo haya advertido con claridad: «Wenn wir aber das Ganze der in den letzten 50 Jahren eschienenen päpstlichen marianischen Enzykliken überschauen, bekommen wir doch den Eindruck, daß diese mehr aussagen als Goossens und Lennerz wahrhaben wollen». Cuando PÍO XII, Enc. *Ad Caeli Reginam*: AAS 46 (1954) 634, escribe: «Iamvero in hoc perficiendo redemptionis opere Beatissima Virgo Maria profecto fuit cum Christo intime consociata; merito igitur in Sacra Liturgia canitur: "Stabat Sancta Maria Caeli Regina et mundi Domina iuxta crucem Domini Nostri Iesu Christi dolorosa"», es claro que se refiere a la obra de adquisición de las gracias (realización de la obra misma de la redención) y no a su aplicación, y además a través de una asociación que tiene lugar también junto a la cruz (sea lo que fuere del momento en que ese asociación comenzó y del sentido que haya que atribuirle).

[67] «Nosotros pensamos personalmente que la cuestión de la corredención, a pesar de todo, ha entrado en una fase decisiva, y esto a causa del mismo Congreso. [...] El grupo negativo que tomaba como cabezas a Goossens-Lennerz ha cedido francamente: hoy se puede hablar de un *consensus theologorum* sobre una verdadera cooperación a la redención objetiva» (J. M. ALONSO, «El Tercer Congreso Internacional Mariológico de Lourdes»: *RET* 18 [1958] 454-455).

[68] C. POZO, «La Iglesia como sacramento primordial», a.c., 143.

por nosotros, sino que es ella misma salvadora»[69]. La teoría de Lennerz tenía que ser superada no sólo por razones mariológicas, sino por el progreso mismo de la Cristología moderna, que rehúsa ver en la Encarnación sólo algo previo a la Redención, y no un elemento intrínseco de ella[70]. En efecto, «en la Encarnación ha comenzado ya a construirse el organismo de salvación, por incorporación al cual nosotros nos salvamos»[71]. Por otra parte, hablar de cooperación física, aunque es correcto en cuanto que María da a Cristo una realidad física, es una terminología que se presta a malentendidos, ya que parece olvidar el valor moral del sí de María[72].

No creo, sin embargo, que la situación posterior al Congreso de Lourdes, aunque éste inauguró una etapa importante, represente la situación de estabilización en el problema. Eliminada la explicación de Lennerz, quedaban, frente a frente, dos teorías ligadas respectivamente al sistema cristotípico y eclesiotípico de la Mariología[73].

También ahora, como ya antes para el conjunto de los sistemas, la pregunta fundamental es si realmente hay que optar por una de las dos explicaciones. La pregunta se impone además porque ninguna de ellas carece de un cierto aspecto de artificiosidad. Ya he indicado la dificultad principal de la explicación propia del sistema cristotípico[74] y la respuesta que suele darse a ella[75]. Tal respuesta es posible; pero

[69] Ibíd., 144. Cf. también J. ALFARO, «Significatio Mariae in Mysterio Salutis», a.c., 18; O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche*, o.c., 127.

[70] Cf. I. LONCKE, «De indole ac valore theoriae physico-mysticae redemptionis»: *Collationes Brugenses* 46 (1950) 123-129.

[71] C. POZO, «La Iglesia como sacramento primordial», a.c., 144.

[72] Aunque se diga que es «cooperación formal», como expresamente escribe Lennerz en las palabras suyas a las que alude la nota 57.

[73] Dejo aparte la teoría de Lebon (baste referirme a su artículo «Comment je conçois, j'établis et je défends la doctrine de la médiation mariale»: *EThL* 16 [1939] 655-744), y no sólo porque la considere secundaria en el conjunto de las teorías actuales. En realidad, pienso que, por más que se utilice, una renuncia a los derechos maternos no puede ser sino una cooperación mediata, en la hipótesis de que se demostrase que Dios ha querido hacer, de alguna manera, a esa renuncia, condición previa para la obra de la redención.

[74] Véase más arriba la nota 31 de este capítulo. Por su parte, H. SEILER, *Corredemptrix...*, o.c., 123, la formula así: «Maria ist selber durch das Kreuzopfer erlöst worden. Wie konnte sie da in diesem selben Opfer die übrigen Menschen miterlösen?».

[75] Véase más arriba la nota 32 de este capítulo. H. SEILER, *Corredemptrix...*, o.c., 124-125, escribe igualmente: «Ist es nun ein Widerspruch zu sagen, Christus habe am Kreuz seine Selbsthingabe, seinen Opferakt *in zweifacher Intention* gesetzt, zuerst um allein für Maria genugzutun und die Gnade zu verdienen und ihr so die Möglichkeit zu geben, am Kreuzopfer als Erlöste teilzunehmen. Hernach für die Erlösung der übrigen Menschen, für welch letztere Intention auch die Hingabe Mariens dann mitwirken konnte. Dieser zweifachen Intention in Christus entspricht in Gott eine zweifache Annahme des Kreuzopfers». Desde luego, no creo que se pueda calificar esta distinción como un *Widerspruch*, pero habrá que reconocer que no carece de artificiosidad.

no puede dudarse que tener que recurrir a una distinción de dos momentos lógicos en un mismo acto, de modo que la obra redentora de Cristo recaiga primero sobre María, y después, juntamente con la compasión de María, sobre el resto de la humanidad, encierra una no pequeña sutilidad capaz de crear un cierto escepticismo.

Por su parte, la explicación de la tendencia eclesiotípica tampoco carece de elementos un poco artificiales[76]. ¿Por qué es necesario un sí de María junto a la Cruz, dado en nombre de la Iglesia, previo a las respuestas de los individuos, para que el sí de éstos implique una incorporación a la Iglesia?[77] ¿No basta el hecho objetivo de que la humanidad de Cristo es Cabeza del Cuerpo místico, comienzo del organismo de salvación, para que el sí individual de cada individuo —sin necesidad de un sí previo representativo de la Iglesia— sea incorporación en Cristo a ese organismo que es la Iglesia? ¿No se disminuye en la explicación de la tendencia eclesiotípica la importancia objetiva de la humanidad de Cristo en

[76] Ya advertimos en la nota 36 de este capítulo cómo en la misma interpretación del sí de María en la Anunciación los mariólogos de tendencia eclesiotípica incurren en un cierto equívoco, al presentar los conceptos «tipo de la Iglesia» y «tipo de la humanidad» como si fueran sinónimos. El que María represente a la Iglesia en el sí de la Anunciación es un punto muy discutible. Como tendremos ocasión de ver en el cap. X, el hecho de que los Padres no extiendan el paralelismo Iglesia-María al plano de la adquisición de las gracias —tampoco, por tanto, al sí de la Anunciación— debe hacernos prudentes (la Iglesia no pudo cooperar al acto con que comienza a existir). En cuanto al ver en el sí de María una representación de la humanidad, escribe con razón K. Rahner: «Alors que Köster considère l'acte de Marie comme un acte collectif de l'humanité, avec tous les présupposés problématiques d'une pareille these, cet acte est, selon nous, son acte à elle seule; il a cependant une importance universelle et eschatologique; il produit un effect pour l'humanité entière. L'acte de la Vierge a une importance pour tous; non parce que cet acte personnel serait l'acte de tous, mais parce que l'effect qu'il produit atteint tous les hommes; en ce sens plus large, la Vierge a donné son consentement "au nom de l'humanité" (comme s'expriment S. Thomas et Pie XII)» («Le principe fondamental de la Théologie mariale»: *RSR* 42 [1954] 497, nota 28).

[77] Es el postulado de la ley de la *Stellvertretung*, propuesta por Köster; en la nota 51 de este capítulo hemos transcrito las palabras con que Köster describe esta ley.

cuanto fundamento de la realidad de la Iglesia?[78] E incluso si se supone la necesidad de un sí previo dado en nombre de la Iglesia, ¿por qué no bastaría el sí pronunciado en su entrega por la misma naturaleza humana de Cristo, que es precisamente el sí de la satisfacción vicaria?[79] Se comprende que en un contexto polémico en torno a esta teoría Rahner haya podido acusar a Köster de monofisismo[80].

Por ello, quizás sea útil reseñar aquí el intento de solución, propuesto por J. Alfaro, muy poco después del Congreso de Lourdes, en cuanto puede representar una explicación sobria, que evita elementos de artificialidad especulativa y que, además, es independiente de las dos tendencias de la Mariología reciente[81]. Alfaro acentúa la importancia del sí de María en la Anunciación, interpretándolo como colaboración inmediata a la obra de la salvación[82], ya que la Encarnación no es algo previo a la Redención, sino que es, ella misma, redentora[83]. Evitemos, sin embargo, pensar en una maternidad verdaderamente humana, como un proceso meramente biológico; la maternidad humana une dos vidas y dos destinos (el de la madre y el del hijo) hasta que la muerte los

[78] Véase el texto al que se refiere la nota 71 de este capítulo.

[79] Rahner plantea a Köster la siguiente cuestión de fondo: «Genauer gefragt: nimmt die göttliche Personhaftigkeit Christi ihm die Möglichkeit, selbst in seiner menschlichen Natur das erste und entscheidende Ja zur gnadenhaften Liebesbewegung Gottes auf die Menschheit hin *im Namen der Menschheit* zu sprechen, die Möglichkeit, den Gottesbund von seiten der Menschheit anzunehmen, das Göttliche im Namen der Menschheit empfänglich entgegenzunehmen?» («Probleme heutiger Mariologie», en G. SÖHNGEN, *Aus der Theologie der Zeit* [Regensburg 1948] 90).

[80] Rahner considera la psicología de Cristo, subyacente a la teoría de Köster, «im Grunde genommen Monophysitismus» (ibíd., 93) (téngase en cuenta, en todo caso, que Rahner critica la primera edición del libro *Die Magd des Herrn* [Limburg 1947], en la que algunas de las expresiones de Köster eran menos matizadas que en la segunda edición de 1954). Por el mismo tiempo aproximadamente aparecía una acusación de monofisismo en la pluma de A. ADAM, «Neo-Monophysitismus?»: *ThQ* 129 (1949) 173-182, a propósito de la obra de H. E. HENGSTENBERG, *Die Marienverehrung im Geisteskampf unserer Tage* (Würzburg 1948).

[81] «Significatio Mariae in Mysterio Salutis»: *Greg* 40 (1959) 9-37.

[82] Ibíd., 21-22.

[83] Ibíd., 18. Véanse más arriba las notas 68-71 de este capítulo. Rahner, por su parte, escribe: «L'Incarnation est donc déjà au sens strict, un Événement sotériologique; elle n'est pas seulement la condition de possibilité: *propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis*. La coopération de la Sainte Vierge à l'Incarnation est donc, en un sens véritable, une coopération immédiate à un Événement sotériologique, sur le plan de la rédemption objective» («Le principe fondamental de la Théologie mariale», a.c., 491).

separa[84]. El sí de María no es sólo un sí para que Cristo se engendre en su seno, sino la aceptación de unir su vida, sus alegrías y sus dolores, a la vida, alegría y dolores de su Hijo; no se olvide que la Anunciación contiene una primera descripción programática de ellos, lo que atribuye al sí de María un nuevo valor de responsabilidad moral y conciencia[85]. A lo largo de su vida, María mantiene el sí que ya había dado en la Anunciación[86], y lo mantiene, sobre todo, en la hora suprema de la prueba junto a la Cruz en que su Hijo muere[87]. Se trata del mantenimiento de un sí ya dado, el cual, por tanto, no tiene un valor distinto de la aceptación misma de

[84] Digo humana en contraposición a maternidad meramente animal. La maternidad de María, aunque divina en cuanto que se termina en la Persona divina del Verbo (véase más adelante el cap. VII), es verdaderamente humana, no sólo por ser producción biológica de la naturaleza humana de Cristo, sino en el sentido indicado de conexión psicológica humana que supera las conexiones instintivas animales. El concepto de maternidad (o paternidad) responsable, que hoy tanto se usa (y del que también tanto se abusa), es característicamente humano (no animal) e implica abrazar libremente este compromiso que liga la persona de los padres a la vida toda del hijo futuro que se quiere o acepta.

[85] «Concebirás en tu seno y darás a luz un hijo a quien pondrás por nombre Jesús. Él será grande y llamado Hijo del Altísimo, y le dará el Señor el trono de David, su padre, y reinará en la casa de Jacob por los siglos, y su reino no tendrá fin» (Lc 1,31-33). La importancia del sí de María (Lc 1,38) en la historia de la salvación está determinada por ser no sólo aceptación de un hijo, sino de un hijo con las características programáticas contenidas en las palabras del ángel. Es esto —y no sólo ni siquiera principalmente la inmediatez temporal— lo que coloca a María en un plano completamente distinto de todos los otros personajes de la genealogía del Señor. Volveremos sobre el tema en el cap. II (párrafo «El diálogo con el protestantismo ortodoxo hoy») a propósito de las reflexiones del protestante Benko sobre la exclusión de José en la concepción virginal de Jesús y en el cap. IV (párrafo «El segundo anuncio a María») a propósito de la profecía de Simeón (Lc 2,34-35) y la interpretación de ella que ha propuesto Juan Pablo II como explicitación del contenido de la Anunciación o primer anuncio.

[86] J. ALFARO, «Significatio Mariae in Mysterio Salutis», a.c., 22-23.

[87] «Sub Cruce Maria complet suum consensum ad Incarnationem salvificam, quia tunc completur obiectum consensus, vita humana Filii Salvatoris: compassio Mariae non fuit nisi completio consensus Annuntiationis, adimpletio liberae acceptationis maternitatis Salvatoris: quod implicite Maria in Annuntiatione per consensum acceptaverat, hoc ipsum nunc in morte Christi explicite acceptat» (ibíd., 23). Sin pretender, como es obvio, atribuir al Concilio Vaticano II la adopción de una teoría teológica sobre la cooperación de María a la obra de la salvación, es interesante señalar que el Concilio subraya la continuidad del sí de María desde la Anunciación a la Cruz: «Haec autem Matris cum Filio in opere salutari coniunctio a tempore virginalis conceptionis Christi ad Eius usque mortem manifestatur» (LG 57: AAS 57 [1965] 61).

la Encarnación[88]. No olvidemos, sin embargo, que siendo la aceptación de la Encarnación una cooperación inmediata a la obra de la salvación, también lo es su mantenimiento junto a la Cruz.

4. El Concilio Vaticano II frente a las dos tendencias[89]

El Concilio Vaticano II se celebró en un momento histórico en el que la acentuación de las dos tendencias era muy fuerte. Las resonancias del Congreso de Lourdes de 1958 no habían perdido su vigor. Por ello, las dos tendencias, que se manifestaron en aquel Congreso con un relieve de primer plano, estuvieron muy presentes en varios momentos de la historia del Concilio. Quizás pudiera decirse que la polémica entre las dos tendencias constituye uno de los hilos conductores de la discusión conciliar en materia mariológica.

En la historia del tema mariano en el Concilio existe un momento decisivo: aquel en que se puso a votación si la doctrina mariológica había de ser tratada en un esquema especial o incluida en la Constitución dogmática sobre la Iglesia, como su capítulo culminante[90]. Esa votación, a mi juicio, es línea divisoria no sólo de una mera colocación externa de la doctrina, sino de la misma orientación mariológica del Concilio[91].

Es difícil sustraerse a la impresión de que los diversos proyectos y esquemas[92], anteriores a esa votación, tenían una

[88] J. ALFARO, «Significatio Mariae in Mysterio Salutis», a.c., 24.

[89] Omito aquí el dar una bibliografía de comentarios conciliares, ya que podrá encontrarse más adelante al comienzo del cap. III. Para mi intento actual será suficiente la indicada en las notas de este apartado, como justificación de mis afirmaciones en él.

[90] Congregación General 57 (29-10-1963). Sobre la votación y sus resultados he de volver muy pronto.

[91] J. ITURRIOZ, «Crónica Conciliar»: *RF* 168 (1963) 467, subvalora el problema al reducirlo a mera cuestión de procedimiento. Éste fue, sin duda, un sincero deseo de los Moderadores (véase más adelante la nota 100), pero quedó desbordado por la situación de hecho. Ve más exactamente la situación J. ESQUERDA BIFET, *La Virgen del Vaticano II* (Bilbao 1966) 26-27, al señalar la existencia de un problema de fondo que no era sino la continuación de «las reacciones que años antes se habían suscitado con ocasión del Congreso Mariológico de Lourdes».

[92] La lista y la descripción de todos los documentos oficiales preparatorios, hasta el texto definitivo inclusive, pueden verse en G. M. BESUTTI, «Vicisitudes del capítulo sobre la Virgen en el Concilio Vaticano II», a.c., 102-109.

coloración más bien cristotípica. Una lectura del esquema presinodal[93] muestra que en él se contempla a María preponderantemente en su relación a Cristo[94]. Es igualmente significativo que el mismo texto que por orden de Juan XXIII fue comunicado a los Padres conciliares el 23 de noviembre de 1962, pudiera ser enviado de nuevo, en los dos casos como esquema separado, por decisión pontificia tomada en abril de 1963, con el único cambio de su título: en vez de *Esquema de Constitución dogmática sobre la Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios y Madre de los hombres,* se decía ahora *Esquema de Constitución dogmática sobre la Bienaventurada Virgen María, Madre de la Iglesia*[95].

Aparecía así un título que se iba a convertir en polo de controversia. Aceptar o rechazar el título se convirtió pronto en expresión, respectivamente, de una mentalidad cristotípica o eclesiotípica en Mariología[96]; la aceptación o la oposición al título se tradujo también pronto en la práctica en una posición favorable a la existencia de un esquema independiente consagrado a María o a una integración del tema mariano en la Constitución dogmática sobre la Iglesia. Así no es difícil descubrir, ya en la primera voz favorable a la integración, la del Cardenal J. Frings, el eco de una predilección por la Mariología eclesiotípica[97]. Por el contrario, el Carde-

[93] *Schema Constitutionis dogmaticae de Beata Maria Virgine Matre Dei et Matre hominum:* ASCOV I/4, 92-121.

[94] El mismo título del n.1 (ibíd., 92) está redactado en estos términos: *De arcta necessitudine inter Christum et Mariam iuxta Dei beneplacitum.* Es verdad que en ese número no falta una alusión —que, por lo demás, se da en los mariólogos de tendencia cristotípica, como puede verse en la nota 11 de este capítulo— a que María es también miembro de la Iglesia, pero la alusión culmina en que es más que miembro, es decir, Madre de la Iglesia, y además el concepto de miembro no parece jugar un papel en la sistematización de la doctrina.

[95] ASCOV II/3, 299. Cf. G. M. BESUTTI, «Vicisitudes del capítulo sobre la Virgen en el Concilio Vaticano II», a.c., 104.

[96] Sobre el modo como entonces se veían las implicaciones del título «Madre de la Iglesia» véase la nota 14 de este capítulo.

[97] Texto oral en ASCOV II/1, 344; texto escrito ibíd., 346. El Cardenal hablaba en nombre de 66 obispos de lengua alemana y escandinavos. Atendiendo al conjunto de su intervención (343-345 y 345-346 respectivamente), aparece, como uno de sus temas de fondo, la preocupación ecuménica. No es extraño que enseguida interpretaran esta petición del Cardenal Frings, de incluir el tema mariano en la Constitución sobre la Iglesia, como hecha primariamente por motivos ecuménicos, W. SEIBEL - L. A. DORN, *Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der Zweiten Session* (Nürnberg-Eichstätt 1964) 16; véase en *CivCatt* 114 (1963 IV) 170, nota 8, el resumen que hacía *L'Avvenire d'Italia* (1-

nal B. de Arriba y Castro, que hablaba en nombre de 60 Obispos, sobre todo españoles, defendía el mantenimiento de un esquema mariano independiente y daba como razón que «si el misterio de María y el misterio de la Iglesia misma pudiesen compararse adecuadamente, habría que reconocer el misterio mariano no como menor, sino como mayor» e insistía en que «María es verdaderamente Madre de la Iglesia»[98]; con ello, afirmando explícitamente la transcendencia de María sobre la Iglesia, se situaba en una perspectiva de Mariología de tendencia cristotípica.

La evolución posterior es conocida. Se nombró a dos Cardenales, R. J. Santos, de Manila, y F. König, de Viena, que expusieran, respectivamente, las razones a favor de un esquema separado sobre la Santísima Virgen o de una inclusión de la doctrina mariana en la Constitución dogmática

10-1963), de esta intervención del Cardenal que había tenido lugar el día anterior (30-9-1963) en la Congregación General 37. M. LACKMANN, *Mit evangelischen Augen. Beobachtungen eines Lutheraners auf dem Zweiten Vatikanischen Konzils,* II (Graz-Viena-Köln 1964) 271, que dice haber hablado aquellos días con algunos Padres conciliares, desvela bien la preocupación fundamental desde su punto de vista: «Die Gottesmutter soll als Archetypus der Kirche der Erlösung und Vollendung herausgestellt werden». Es decir, por parte de algunos protestantes más abiertos al ecumenismo se deseaba entonces en el Concilio una Mariología de tendencia eclesiotípica. El grupo de Padres en nombre de los cuales hablaba el Cardenal Frings puede verse en ASCOV II/1, 346; cf. también W. SEIBEL - L. A. DORN, *Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der Zweiten Session,* o.c., 21, para los nombres de los principales Padres que se adhirieron a esta propuesta. Uno de ellos, el Cardenal R. SILVA HENRÍQUEZ, redactó un escrito sobre la cuestión con mentalidad exclusivamente eclesiotípica que puede verse en traducción francesa en *DC* 60 (1963) 1575-1576, nota 1.

[98] ASCOV II/2, 14-16. El Cardenal no se oponía absolutamente a la integración del esquema en la Constitución sobre la Iglesia, a condición de que el tema mariano se trate en el eventual capítulo, de la manera «quam exigunt eiusdem Virginis privilegia, altissima missio et maternale munus ad quod Deus ab aeterno eam elegit et prout de facto in historia revelationis locum habuerunt» (ibíd., 16). Es decir, con tal que la integración fuera mera cuestión de procedimiento y no implicara un cambio en la dirección doctrinal. Véase también W. SEIBEL - L. A. DORN, *Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der Zweiten Session,* o.c., 28. Los días 28 y 29 de noviembre de 1963, inmediatamente antes de la votación acerca de la inclusión o no del tema mariano en la Constitución dogmática sobre la Iglesia, se distribuyó un escrito firmado por cinco Padres de rito oriental, en el que se propugnaba la existencia de un esquema separado porque María «gode di tanta considerazione [entre los orientales] da non poter essere considerata come un membro, sia pur preminente della Chiesa» *(CivCatt* 114 [1963 IV] 530-531, nota 9). Todo esto muestra cómo, entre los Padres conciliares, se veía una conexión entre la cuestión del tema mariano en la Constitución sobre la Iglesia y el problema de la tendencia mariológica que en tal hipótesis podría resultar expresada.

sobre la Iglesia. A ambas relaciones seguiría una votación que había de decidir la cuestión por mayoría simple[99]. No creo que el deseo, oficialmente manifestado, incluso en el momento inmediatamente anterior a la votación, de mantener la discusión como pura cuestión de procedimiento[100] reflejara el estado de espíritu realmente reinante entre los miembros del Concilio. Tras la cuestión de la inserción del tema mariano había, sin duda, dos concepciones teológicas[101]. Fue inevitable que ello se manifestara en las mismas relaciones de los dos Cardenales. El Cardenal Santos, en su relación oficial, expresaba explícitamente su temor de que la inclusión del tema mariano en la Constitución sobre la Iglesia diera la impresión de que el Concilio se alineaba a favor de la Mariología eclesiotípica[102]. Por su parte, la relación del Cardenal König, que propugnaba la inclusión en la Constitución sobre la Iglesia, no desarrollaba sino motivos de Mariología eclesiotípica[103].

El resultado de la votación fue favorable, por una mayoría pequeñísima, a la integración del tema mariano en la Constitución sobre la Iglesia[104]. Si se tiene en cuenta que no

[99] Para la historia y fechas de este procedimiento (las dos relaciones se leyeron en la Congregación General 55 [24-10-1963], y la votación tuvo lugar en la Congregación General 57 [29-10-1963]), cf. R. LAURENTIN, *La Vierge au Concile,* o.c., 12-13.

[100] Así el mismo día de la votación declaraba el Cardenal G. P. Agagianian que el sentido del resultado de la votación «nullatenus afficit argumenta quae in schemate tractantur»: ASCOV II/3, 590. Cf. W. SEIBEL - L. A. DORN, *Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der Zweiten Session,* o.c., 110.

[101] Según O. SEMMELROTH, «Dogmatische Konstitution über die Kirche: Das Zweite Vatikanische Konzil», en *LThK,* I, 326, «es ging [en la cuestión de la existencia o no existencia de esquema mariano independiente] vielmehr um die Frage, wie man dem inneren Sinn der Stellung und der Verehrung Mariens besser gerecht würde».

[102] «Hac tandem ratione videtur melius haberi constitutionem de B.V. Maria distinctam a constitutione De Ecclesia, ne videatur Concilium dirimere velle controversiam inter catholicos circa mariologiam quae dicitur "Christotypica" et eam quae "Ecclesiotypica" vocatur» *(Relatio Em.mi ac Rev.mi Domini Card. Rufini J. Santos,* en ASCOV II/3, 341).

[103] Cf. *Relatio Em.mi ac Rev.mi Domini Card. Francisci König,* en ibíd., 342-345.

[104] Votantes: 2.193. Mayoría requerida: 1.097. Votos favorables a la integración: 1.114. Votos contrarios: 1074. Votos nulos: 5 (ASCOV II/3, 627). «Le due tendenze quindi si equilibrano. Lo scarto reale fra i voti favorevoli e quelli contrari fu esattamente di 40, mentre la maggioranza strettamente richiesta (la metà più uno dei votanti) fu superata di 17 voti» (G. M. BESUTTI, «Note di Cronaca sul Concilio Vaticano II e lo Schema "De B. Maria Virgine"», a.c., 33).

se trataba de una pura cuestión de procedimiento —ya hemos dicho que, aunque se intentó encerrarla en esos cauces, de hecho no se consiguió— y que tras los dos bloques casi iguales de Padres conciliares existían dos concepciones mariológicas, correspondientes a las dos tendencias [105], es fácil comprender que la redacción del nuevo texto en el interior de la Constitución sobre la Iglesia y de modo que satisficiera a las dos corrientes, no se presentaba como tarea sencilla [106].

No nos interesa aquí exponer la historia completa del texto, el cual tenía que ser en todo caso —y lo fue de hecho— un texto de compromiso [107], no sólo por la situación real a la que había que procurar dar satisfacción, sino también porque para conseguirlo se escogió a dos autorizados representantes de las dos tendencias de modo que en un trabajo de colaboración redactaran un nuevo texto capaz de responder a los deseos de los dos grandes grupos de Padres conciliares [108]. Más importante es señalar los resultados obtenidos.

Ya el título del capítulo —con claro distanciamiento con respecto al esquema presinodal [109]— buscaba un doble punto de referencia del misterio de María, es decir, Cristo y la Iglesia: *Sobre la Santísima Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia.* El título era así prometedor de un intento de superación de la antinomia de las dos tendencias.

Sin embargo, en el número 54 se enunciaba un principio fundamental que convierte la esperanza de un intento de

[105] Para una descripción global de las dos concepciones cf. R. LAURENTIN, *La Vierge au Concile,* o.c., 13-14.

[106] Cf. ibíd., 17.

[107] El cardenal Frings, en la Congregación General 83 (18-9-1964), calificaba el texto conseguido como un esquema que «quaerit viam mediam, qua omnes progredi possint. In hoc sensu est compromissum» (ASCOV III/2, 10: intervención oral y 11: texto escrito). Cf. L. A. DORN - G. DENZLER, *Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der Dritten Session* (Nürnberg-Eichstätt 1965) 37.

[108] «Al reanudarse los trabajos, durante la segunda intersesión, la antedicha Subcomisión doctrinal confió el trabajo concreto de redacción a dos peritos: a Mons. Philips y al P. Balić con la orientación precisa de atender dentro de lo posible a las dos corrientes manifestadas, *ut omnibus vel fere omnibus satisfactio praeberetur.* El trabajo de los peritos fue largo y fatigoso, hasta el punto que hubieron de hacerse hasta cinco redacciones sucesivas: la última de las cuales pudo finalmente imprimirse» (G. M. BESUTTI, «Vicisitudes del capítulo sobre la Virgen en el Concilio Vaticano II», a.c., 119-120).

[109] Véanse tanto el título del esquema presinodal en el texto al que hace referencia la nota 93 de este capítulo, como la nota 94 para los planteamientos de aquel esquema.

superación en un mero compromiso en el sentido estricto de la palabra: el Concilio va a exponer su doctrina mariana «sin tener la intención de proponer una doctrina completa sobre María ni resolver las cuestiones que aún no ha dilucidado plenamente la investigación de los teólogos. Así, pues, siguen conservando sus derechos las opiniones que en las escuelas católicas se proponen libremente acerca de Aquella que, después de Cristo, ocupa en la Iglesia el lugar más alto y a la vez el más próximo a nosotros» [110]. Estas palabras hacen que en todas las cuestiones disputadas entre las dos tendencias haya que interpretar las afirmaciones del Concilio en aquel sentido mínimo que es común a ambas [111]. De no ser así, una de ellas —la que en aquel punto concreto sea minimista— quedaría excluida por el texto conciliar contra lo que es expreso deseo del Concilio mismo en el número 54. Así el Concilio, más que una superación de las dos tendencias, nos ofrece —si me es lícito hablar así— su mínimo común denominador. Confío en que no se dé a estas palabras su sentido peyorativo; tal mínimo común denominador es el núcleo de doctrina católica común a las dos tendencias mariológicas. Otra cuestión es si hubiese sido posible avanzar más o si, de hecho, Su Santidad Pablo VI realizó un ulterior progreso sobre ese núcleo común [112].

5. La proclamación de María Madre de la Iglesia y el camino futuro de la Mariología [113]

El Concilio Vaticano II aprobaba el 21 de noviembre de 1964, en sesión pública, la Constitución dogmática sobre la

[110] AAS 57 (1965) 59.

[111] Esto es importante para interpretar, por ejemplo, una frase del n.53: AAS 57 (1965) 59 («eamque [Mariam] Catholica Ecclesia, a Spiritu Sancto edocta, filialis pietatis affectu tamquam matrem amantissimam prosequitur»), en la que parece llamarse a María «Madre de la Iglesia»; discutiré el texto en el apartado siguiente de este mismo capítulo.

[112] El hecho de que una cuestión se discuta entre teólogos católicos, no limita el derecho del Magisterio eclesiástico a entrar en la discusión y dirimir la controversia. «Quodsi Summi Pontifices in actis suis de re hactenus controversa data opera sententiam ferunt, omnibus patet rem illam, secundum mentem ac voluntatem eorumdem Pontificum, quaestionem liberae inter theologos disceptationis iam haberi non posse» (PÍO XII, Enc. *Humani generis* [12-8-1950]: DzS 3885; COLLANTES 707).

[113] Señalo, como bibliografía sobre el tema, algunos trabajos esenciales, posteriores a la proclamación del título de «Madre de la Iglesia» por Pablo VI:

Iglesia, e inmediatamente después la confirmaba y promulgaba el Sumo Pontífice Pablo VI. Con ella llegaba también a la meta final la exposición conciliar sobre la doctrina mariana, que constituía el capítulo octavo y último de la Constitución. El capítulo había recibido su forma definitiva tres días antes, el 18 de noviembre, al someterse al juicio de los Padres las últimas enmiendas [114].

El mismo día 21 pronunciaba el Santo Padre un trascendental discurso que clausuraba los trabajos de la tercera etapa conciliar. En él se contenía una solemne proclamación de María como Madre de la Iglesia:

> «Para gloria de la Santísima Virgen y para consuelo nuestro, proclamamos a María Santísima Madre de la Iglesia, es decir, Madre de todo el pueblo cristiano, tanto de los fieles como de los pastores, que la llaman madre amantísima; y decretamos que, desde ahora en adelante,

J. A. DE ALDAMA, «Madre de la Iglesia», en ÍD., *Temas de teología mariana,* o.c., 68-86; D. BERTETTO, *Maria, Madre della Chiesa* (Catania 1965); G. M. BESUTTI, «Le titre "Mère de l'Église" et Vatican II»: *Cahiers Marials* 22 (1977) 214-226; W. DÜRIG, *Maria - Mutter der Kirche. Zur Geschichte und Theologie des neuen liturgischen Marientitels* (St. Ottilien 1979); J. ESQUERDA BIFET, *La Virgen del Vaticano II,* o.c., 87-111; ÍD., «La Maternidad espiritual de María sobre los fieles y sobre la Iglesia. Posibles avances y explicitaciones del texto mariano conciliar del Vaticano II»: *EstMar* 28 (1966) 145-210; ÍD., *María, Madre de la Iglesia* (Bilbao 1968); J. GALOT, «Mère de l'Église»: *NRTh* 86 (1964) 1163-1185; ÍD., «Maria, Madre della Chiesa: resistenze e progressi a vent'anni dal Vaticano II»: *CivCatt* 136 (1985 IV) 118-130; G. GEENEN, «"Mater Ecclesiae" in doctrina Pauli VI»: *Mar* 26 (1964) 331-343; R. LAURENTIN, *La Vierge au Concile,* o.c., 34-50; ÍD., «Genèse du texte conciliaire»: *ÉtMar* 22 (1965) 19-22; M. LLAMERA, «María Madre de los hombres y de la Iglesia», en SOCIEDAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA, *Enciclopedia Mariana Posconciliar,* o.c., 401-414; A. MOLINA PRIETO, «María "Mater Ecclesiae" en los documentos pontificios»: *EphMar* 32 (1982) 201-222; B. MONSEGÚ, «Valor teológico de la proclamación de María Madre de la Iglesia»: *EstMar* 28 (1966) 253-282; X. PIKAZA, «María, Madre de la Iglesia»: *EphMar* 32 (1982) 175-188; G. M. ROSCHINI, «Maria SS. solennemente proclamata...», a.c., 297-330; F. DE P. SOLÁ, «María, Madre e Hija de la Iglesia según Paulo VI»: *EphMar* 16 (1966) 79-93; R. SPIAZZI, *La Vergine Madre della Chiesa* (Roma 1966).

[114] Congregación General 125. Los resultados de la votación que suponía la aprobación de 25 enmiendas, pueden verse en ASCOV III/8, 375. Cf. L. A. DORN - G. DENZLER, *Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der Dritten Session,* o.c., 390. La última votación de conjunto sobre la Constitución sobre la Iglesia, antes de la votación definitiva de la sesión pública, tuvo lugar en la Congregación General del día siguiente (cf. ASCOV III/8, 375; L. A. DORN - G. DENZLER, *Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der Dritten Session,* o.c., 396-397). Los resultados de la votación definitiva en ASCOV III/8, 782; cf. L. A. DORN - G. DENZLER, *Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der Dritten Session,* o.c., 422.

> con este nombre suavísimo, todo el pueblo cristiano honre todavía más a la Madre de Dios y le dirija sus oraciones» [115].

Ya el texto del capítulo octavo de la Constitución dogmática sobre la Iglesia contenía la frase siguiente: «a quien [a María] la Iglesia católica, instruida por el Espíritu Santo, venera como a madre amantísima con afecto de piedad filial» [116]. Esta fórmula reproducía casi a la letra un pensamiento de Benedicto XIV en la Bula *Gloriosae Dominae* [117]. Sea lo que fuere de la expresión de Benedicto XIV [118], el problema radicaba en que en el texto conciliar, por el propósito de neutralidad frente a las diversas tendencias de la Mariología católica, expresado por el Concilio mismo en el n.54, la fórmula no puede superar el sentido de Madre de los fieles, es decir, el sentido en que era aceptable también para una Mariología de tendencia puramente eclesiotípica. En efecto, ésta, preocupada por una explicación exclusivamente paralelística del misterio de María con respecto a la Iglesia, podía admitir que María sea Madre nuestra —de los fieles concretos— como lo es también la Santa Madre Iglesia. Pero no podía aceptar una interpretación que, rompiendo el paralelismo entre María y la Iglesia, colocara a María como trascendente a la misma Iglesia.

Los partidarios de una afirmación de trascendencia de María sobre la Iglesia lucharon denodadamente por conse-

[115] AAS 56 (1964) 1015. Una fórmula semejante reaparece en la misma página («Mater etiam fidelium ac Pastorum omnium, scilicet Ecclesiae») y en la siguiente («Mariam omnium fidelium et Pastorum seu Ecclesiae Matrem»). En los tres casos, el título «Madre de la Iglesia» se explana no como equivalente sólo a «Madre de los fieles», sino como significativo de «Madre de los fieles *y de los pastores*».

[116] LG 53: AAS 57 (1965) 59.

[117] «Catholica Ecclesia, Sancti Spiritus magisterio edocta, eamdem [...] tamquam amantissimam Matrem [...] filialis pietatis affectu prosequi studiosissime semper professa est» *(Institutum Societatis Iesu,* I: *Bullarium* [Florencia 1892] 283; H. MARÍN, *Documentos marianos,* o.c., n.212, p.131). En el texto definitivo del Concilio no se cita, como fuente, la Bula de Benedicto XIV; sin embargo, la fórmula se tomó de ella, como se dice expresamente a propósito del *Textus emendatus* del *Schema Constitutionis de Ecclesia,* Caput VIII, *Relatio de particularibus,* ad num. 52: ASCOV III/6, 25.

[118] Con respecto a la frase de Benedicto XIV, escribe Aldama: «No puede dudarse razonablemente de que el texto del Papa presenta a María como Madre de la Iglesia» (en PROFESORES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA, *Constitución dogmática sobre la Iglesia. Texto y Comentario,* o.c., 365). Para la discusión del texto cf. ibíd., 365-366, nota 15.

guir el título de modo inequívoco, no sintiéndose satisfechos con la frase indicada, susceptible de una doble interpretación[119]; recordemos, entre ellos, además del cardenal St. Wyszynski, los Padres españoles Mons. R. García y García de Castro, arzobispo de Granada; Mons. J. Hervás, obispo-prior de Ciudad Real, y Mons. L. Castán Lacoma, obispo de Sigüenza (Guadalajara)[120]. Los Padres conciliares de tendencia eclesiotípica se esforzaron en sentido contrario; en esta oposición al título se destacó Mons. S. Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, quien en su intervención del 17 de septiembre de 1964 utilizó una argumentación no carente de aspectos desconcertantes[121]. «El texto quedó como estaba, dada la diversidad de pareceres»[122]. Ello representaba, a mi juicio, el estancamiento de las dos tendencias. ¿Supuso la proclamación papal de María como Madre de la Iglesia un cambio en esta situación?

[119] Según Laurentin (prescindimos del sentido de la frase en Benedicto XIV), la fórmula «avait été agréé par la commission à cause de son ambigüité même. En effet, ce texte réfère le mot *Matrem* à l'Église, sans employer le pronom possessif *suam*. Il pouvait donc être compris en deux sens: l'Église traite Marie come *une* mère: la mère de tous les fidèles, ou comme *sa* mère: la mère de l'Église comme telle» («Genèse du texte conciliaire», a.c., 16). Véase más adelante la nota 127.

[120] Una lista de intervenciones favorables al título puede verse en J. A. de Aldama, *Temas de teología mariana,* o.c., 75.

[121] «Si Maria esset Mater Ecclesiae, cum Ecclesia sit Mater nostra, Maria dicenda esset avia» (!), dijo, entre otras cosas, en su intervención (ASCOV III/1, 542). Al día siguiente, Mons. Castán Lacoma decía de estas dificultades: «indignae sunt viri qui vere theologus vocari velit» (ASCOV III/2, 17). Estas dos intervenciones tuvieron lugar, respectivamente, en las Congregaciones Generales 82 (17-9-1964) y 83 (18-9-1964). Convendría tener en cuenta —como tendremos ocasión de explicar en el cap. X— que el tema de la maternidad de la Nueva Eva tiene en los Santos Padres una significación distinta (en su sentido primario) cuando se aplica a María y cuando se aplica a la Iglesia; esta diversidad de significación impide toda superposición (¡metafórica!) de parentescos sobrenaturales, ya que ambas maternidades, en su sentido primario, están en planos diversos y se refieren a actividades diversas: María, al aceptar en la Anunciación su maternidad, nos dio al Salvador y con Él y en Él la salvación y la vida, a la vez que con Él y en Él dio origen a la Iglesia; por su parte, la Iglesia nos comunica, a cada uno en concreto, la vida de la gracia, sobre todo con su acción sacramental. Por lo demás, véase más adelante la explicación de Galot, según el cual el individuo concreto sólo es alcanzado por la Maternidad espiritual de María, en cuanto que primariamente se alcanza a la Iglesia en cuanto tal; tampoco aquí se trata de acciones superpuestas.

[122] J. A. de Aldama, *Temas de teología mariana,* o.c., 75-76. ¿Se puede quizás seguir evaluando a los dos grupos —a la luz de la votación de 29 de octubre de 1963— como casi equivalentes en número?

No me parece ni siquiera de buen gusto escribir que la proclamación fue un «acto de piedad meridional sin gran alcance teológico o doctrinal»[123]; los adjetivos geográficos para subvalorar una declaración teológica, y más todavía cuando esa declaración procede del Magisterio eclesiástico, están fuera de lugar[124]. Por otra parte, como veremos enseguida, el Papa procedió a la proclamación por motivos doctrinales[125].

Puestos ya a desentrañar su sentido, pienso que se debe mantener, ante todo, que la proclamación no se puede interpretar como sinónima de la frase, ya citada, del Concilio en el n.53 de la Constitución sobre la Iglesia[126]. No me parece viable la sinonimia en el sentido de hacerlas coincidir en una significación maximalista —equivalente a una afirmación de trascendencia de María sobre la Iglesia— de la frase del n.53. Ya he dicho que en virtud del principio hermenéutico del n.54 aquella fórmula no puede ser interpretada más allá que como Madre de los fieles[127]. Tampoco creo viable la reduc-

[123] E. Schillebeeckx, *L'Église du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II* (París 1965) 164-165.

[124] Cf. J. M. Salgado, «La Maternité spirituelle de la Très Sainte Vierge Marie. Bilan actuel»: *Div* 16 (1972) 102.

[125] Así también opina R. Laurentin, «Genèse du texte conciliaire», a.c., 21.

[126] A la pregunta sobre la relación existente entre la proclamación de Pablo VI y la frase del Concilio en el n.53, R. Laurentin, «Genèse du texte conciliaire», a.c., 21, responde: «Il faut éviter à la fois de les opposer et de les identifier». A continuación, en la línea de evitar que se interpreten las dos cosas como sinónimas, Laurentin expone las razones que hacen inverosímil que el Papa haya meramente pretendido hacer explícito el sentido ya implícitamente contenido en la frase conciliar.

[127] Pienso que existió una cierta diferencia de acentuación entre las declaraciones oficiales del relator, Mons. M. Roy, arzobispo de Quebec, y la posición final de la Comisión. Mons. Roy tendió más bien a colocarse en lo que después fue la solución de Pablo VI. Así, en la Congregación General 81 (16-9-1964), al presentar el texto que iba a ser discutido, subrayaba, junto con los aspectos intraeclesiales de María, un punto de referencia por el que ella trasciende a la Iglesia: «Ex altera parte, ad hanc connexionem [cum Ecclesia] explicandam, necesse est ut ex professso consideretur munus Deiparae in ipso mysterio Verbi incarnati. Sed sub hoc aspectu expositio mariologica tractationem De Ecclesia *excedit*». *Relatio introductiva super Cap. VIII Schematis de Ecclesia*: ASCOV III/1, 435. Más tarde (Congregación General 112), en la *Relatio super emendationes* interpretaba la frase del n.53 «tamquam matrem amantissimam» como equivalente del título «Mater Ecclesiae» y, por cierto, con las mismas palabras que más tarde Pablo VI utilizaría para explicar ese título: «Ita aequivalenter exprimitur munus maternum Mariae erga Ecclesiam, id est erga omnes eius Pastores atque fideles» (ASCOV III/6, 36). Sin embargo, la posición última y definitiva de la Comisión teológica en sus respuestas a los Modos demuestra una actitud de equidistancia frente a las dos tenden-

ción de la proclamación a una repetición, bajo forma diversa, de la verdad de la Maternidad espiritual de María con respecto a los fieles. El texto de Pablo VI dice, sin duda, más. En todo caso, una interpretación de sinonimia, en cualquiera de las dos formas indicadas, entre el texto del Concilio y la proclamación del Sumo Pontífice, hace inútil la proclamación, ya que no añadiría nada a lo dicho anteriormente por el Concilio y, al hacerla inútil, la deja sin sentido [128].

Por todo ello, además de un análisis directo del texto de la proclamación, me parece claro que Pablo VI va más lejos en ella que lo que el Concilio había afirmado. Ya es significativo que el Papa mismo considere su proclamación como un añadir un «remate» *(fastigium)* a la Constitución misma [129]. Así no creo que en la fórmula de la proclamación «los pastores» entren sólo en cuanto «fieles» (¿para qué habría sido necesario mencionarlos expresamente en tal hipótesis?), sino en cuanto sujetos de unos poderes sagrados, a través de los cuales se estructura toda la Iglesia: se proclama, de ese modo, la Maternidad de María con respecto a toda la realidad que hay en la Iglesia, o con respecto a toda la realidad que es la Iglesia; como dirá el Papa, muy poco después en su discurso, al fundamentar teológicamente el título [130], el término de la acción espiritualmente maternal de María es el Cuerpo místico en cuanto tal, es decir, un término que es exhaustivo con respecto a la realidad eclesial [131].

cias, es decir, por una parte, rechaza introducir el título «Madre de la Iglesia», y, por otra, rehúsa declarar que María sea sólo Madre de los fieles; es característica la exposición del modo 15 al número 53 y la respuesta de la Comisión que mantiene el texto para no inclinarse a una de las dos series de peticiones «quae ad invicem opponuntur»; cf. *Caput VIII. De Beata Maria Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae. Modi,* en ASCOV III/8, 154. En estas circunstancias, el criterio de interpretación del texto conciliar está constituido por la declaración última de la Comisión, que es el presupuesto próximo de la votación definitiva. Ello impone la explicación mínima en que coinciden las dos tendencias: en este caso, para el texto conciliar, el de Madre de los fieles.

[128] Cf. R. LAURENTIN, «Genèse du texte conciliaire», a.c., 19.

[129] «Quare, post Constitutionem de Ecclesia rite promulgatam, cui quidem, Mariam omnium fidelium et Pastorum seu Ecclesiae Matrem declarando, veluti fastigium imposuimus» *(Aloc. a los Padres conciliares en la clausura de la tercera etapa conciliar* [21-11-1964]: AAS 56 [1964] 1016).

[130] Ya hemos dicho que el Papa procedió por motivos doctrinales; véase también más arriba la nota 125.

[131] «Sicut enim divina Maternitas causa est, cur Maria singulares prorsus cum Christo rationes habeat eademque praesens adsit in humanae salutis opere a Christo Iesu peracto, ita pariter e divina Maternitate praesertim eae profluunt rationes, quae inter Mariam et Ecclesiam intercedunt; quandoquidem Maria Mater Christi est, qui statim ac in ipsius virginali utero humanam naturam assumpsit, sibi ut Capiti adiunxit Corpus suum mysticum, quod est Ecclesia. Maria, igitur, utpote Mater Christi, Mater etiam fidelium ac Pastorum omnium, scilicet Ecclesiae, habenda est» (AAS 56 [1964] 1015). J. GALOT, «Mère de l'Église», a.c., 1181, se opone a que se considere a María como trascendente al Cuerpo místico, pero es porque considera al Cuerpo místico «avec la tête et les membres»; sin embargo, se debe considerar a María trascendente al Cuerpo místico, si se considera a éste —como hace Pablo VI— en cuanto distinto de la Cabeza, es decir, el Cuerpo místico que se une a la Cabeza.

Esta perspectiva se da también en la explicación de J. Galot, a la que compete especial autoridad por haberla hecho suya el mismo Pablo VI en una alocución en que explica el sentido del título [132]. Para Galot, el título de María, Madre de la Iglesia, evoca la dimensión social de su Maternidad espiritual; más aún, no es concebible la Maternidad espiritual de María con respecto a los individuos, sino en cuanto que existe con respecto a la Iglesia en cuanto tal [133]. En otras palabras, la Maternidad espiritual de María se extiende y alcanza a los fieles concretos en cuanto que es Madre de la Iglesia toda.

El título encierra así una afirmación de trascendencia de María con respecto a la Iglesia. Quisiera, sin embargo, prevenir contra el peligro de considerar la mera afirmación de trascendencia de María con respecto a la Iglesia como aprobación sin más de la tendencia cristotípica en Mariología.

Se ha subrayado con razón que Pablo VI hizo la proclamación en un contexto que acentuaba fuertemente la perte-

[132] PABLO VI, *Aloc. en el ofrecimiento de las candelas* (2-2-1965): AAS 57 (1965) 251, citaba estas palabras del artículo de J. GALOT, «Mère de l'Église», a.c., 1180-1181: «Se la devozione s'è soprattutto rivolta all'aspetto individuale della maternità spirituale [di Maria], non è forse augurabile che si completi questa prospettiva e che si attiri l'attenzione dei fedeli sopra il suo aspetto comunitario?». Cf. también H. U. VON BALTHASAR, «Die marianische Prägung der Kirche», en W. BEINERT, *Maria heute ehren...,* o.c., 278.

[133] «Marie est mère des hommes, non pas simplement de chaque chrétien individuel mais de tous les chrétiens réunis en communauté. Si la maternité spirituelle de Marie est une vérité acquise dans la piété et dans la théologie, on ne comprendrait pas qu'on puise restreindre son extension à une série d'individualités: cette maternité ne peut exister à l'egard des individus que parce qu'elle existe à l'egard de l'Église» («Mère de l'Église», a.c., 1180). En el comienzo de este párrafo, en vez de «madre de los hombres», yo diría «madre de los fieles». No se puede mezclar, en un mismo párrafo, esta maternidad espiritual más estricta (maternidad en el orden de la gracia) con aquella más amplia y, en realidad, sólo potencial en cuanto que todos los hombres están llamados a la vida sobrenatural.

nencia de María a la Iglesia[134]. Se da así una posición de equilibrio que recoge la auténtica tensión doctrinal de los diversos temas tradicionales e indica el futuro de la Mariología, que ha de consistir en un intento de superar la estrechez de las dos tendencias por la búsqueda de una síntesis superior[135].

Para ello será necesario reconocer que el misterio de María es un misterio complejo. La pretensión de explicarlo exclusivamente en relación con la Iglesia (tendencia de la Mariología eclesiotípica) o en relación con Cristo (tendencia de la Mariología cristotípica) constituye una grave tentación de simplificarlo. El misterio de María no es agotable ni en un paralelismo eclesial ni en un paralelismo cristológico[136]. Por eso, la tendencia eclesiotípica no puede aspirar a ser una explicación completa del misterio de María, ya que existe una dimensión de este misterio (el sí de María en la Anunciación por el que nace la Iglesia misma) por el que María trasciende a la Iglesia. Pero habrá que reconocer que hay un largo espacio de paralelismo entre María y la Iglesia (como puede ser el campo de distribución de gracias en el que María interviene con su intercesión y la Iglesia con su acción sacramental), y esta realidad deberá tener un peso determinante en la sistematización de la Mariología, un peso y una

[134] Son interesantes estas palabras: «Cui [Ecclesiae] Dei Genetrix est arcte iuncta et cuius est, ut quidam egregie dixit, "portio maxima, portio praecipua, portio electissima"» (AAS 56 [1964] 1014). Otros textos del mismo discurso en esta línea pueden verse en R. LAURENTIN, *La Vierge au Concile,* o.c., 47-49, en un párrafo al que Laurentin pone como título: «Nuances et compensations».

[135] La insistencia de Pablo VI en los aspectos intraeclesiales de María es lo suficientemente grande para que no se pueda interpretar en el sentido de ese tipo de frases sobre María como miembro de la Iglesia que aparecen también en los mariólogos de tendencia cristotípica sin que tengan después influjo alguno en la sistematización de la Mariología (véase la nota 11 de este capítulo). Pensaría que la insistencia del Papa, que no se reduce a una sola frase (véanse los pasajes citados por Laurentin en las páginas a que me refiero en la nota anterior), pretende más bien subrayar que el misterio de María es un misterio complejo, en la línea de superación de las dos tendencias que han defendido con lucidez algunos teólogos (véase la nota 136), que Mons. Roy representó en sus *Relationes* y que después abandonó la Comisión teológica del Concilio (para estos dos aspectos de la historia del Concilio véase la nota 127).

[136] Véase el planteamiento muy claro que, antes del Concilio, hacía R. LAURENTIN, *Court traité de Théologie mariale* (París [4]1959) 135-136. Igualmente J. A. DE ALDAMA, «Madre de la Iglesia», en ÍD., *Temas de teología mariana,* o.c., 71-72 y 82, nota 32.

atención que la tendencia cristotípica no parece haberle concedido suficientemente. Desde este punto de vista —por su falta de atención a los aspectos de paralelismo entre María y la Iglesia como elementos que deben contribuir a la estructuración del sistema mariológico—, tampoco resulta satisfactoria la tendencia cristotípica de la Mariología.

En esta dirección apuntan los datos que pueden espigarse de la tradición patrística. En ella, se señalan aspectos concretos de paralelismo entre María y la Iglesia[137], pero nunca se hace de la categoría del paralelismo la clave exclusiva de explicación de las relaciones entre ambas. Ya es característico que jamás se afirmó el paralelismo de manera plena, sino en aspectos parciales (María es tipo de la Iglesia en cuanto virgen, en cuanto esposa o en cuanto madre)[138], como lo es también la importancia que la patrística griega, al exponer las relaciones entre María y la Iglesia, atribuyó a la relación vertical (al sí de María por el que nace la Iglesia) como complementaria de la paralelística[139]. El título «Madre de la Iglesia», en cuanto afirmación de trascendencia de María con respecto a la Iglesia, recoge un pensamiento absolutamente tradicional, cuyos primeros vestigios, sea lo que fuere de la antigüedad del título en cuanto tal[140], aparecen en el siglo II[141]. La afirmación de trascendencia, sin embargo, debe equilibrarse con el tema del paralelismo.

[137] Nos ocuparemos de ellos, con suficiente amplitud, más adelante en el cap. X.

[138] Cf. H. COATHALEM, *Le parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XIIe siècle* (Roma 1954) 33.

[139] Cf. L. CIGNELLI, *Maria nuova Eva nella Patristica greca* (Asís 1966) 250.

[140] Para la historia del título baste remitir a los estudios de J. A. DE ALDAMA, «Mater Ecclesiae»: *EphMar* 14 (1964) 443-450; ÍD., «Madre de la Iglesia», en ÍD., *Temas de teología mariana,* o.c., 77-80; J. GALOT, «Mère de l'Église», a.c., 1165-1174; R. LAURENTIN, *La Vierge au Concile,* o.c., 172-175; G. M. ROSCHINI, «Maria SS. solennemente proclamata...», a.c., 313-327. Para la historia no ya del título, sino de la proclamación, tienen especial interés los casos en que Pablo VI había utilizado anteriormente el título, los cuales pueden encontrarse en varios de los estudios citados; para los textos posteriores de Pablo VI (hasta 1967) cf. J. ESQUERDA BIFET, *María, Madre de la Iglesia,* o.c., 99-121; véase también la síntesis de D. BERTETTO, *La Madonna nella parola di Paolo VI,* o.c., 179-186.

[141] A. Orbe sintetiza así los elementos ortodoxos de la tradición del siglo II sobre el tema: «La Virgen contribuye con su carne y su sangre al *tejido* del cuerpo que morirá en la cruz. Reviste al Logos con la *stola* sacerdotal, "primicias" de la Iglesia, habilitándole para las funciones de Sumo Sacerdote. Madre *física* del Logos, por la *stola,* lo es también de la Iglesia de los escogidos, contenida *secundum primitias* en ella» («La Encarnación entre los valentinianos»: *Greg* 53 [1972] 234).

Y así, estos dos grandes temas patrísticos, recogidos simultáneamente por Pablo VI en su discurso de proclamación de María Madre de la Iglesia, significativos, una vez más, de que el misterio de María es un misterio complejo[142], nos señalan el camino futuro de la Mariología.

> «El Papa, lo hemos visto, intentó superar las diferencias con una fórmula que envolviese al mismo tiempo la afirmación de que María pertenecía a la Iglesia y era uno de sus miembros, aunque singular y eminentísimo (vertiente de la Iglesia), y la afirmación de que María era, además, *Madre de la Iglesia* (vertiente de Cristo). Pero Pablo VI no hizo otra cosa sino sugerir una solución, señalar un camino»[143].

Pablo VI no nos da, ya hecha, la solución definitiva que sería una sistematización nueva. Es ésta una tarea que queda abierta al trabajo de los teólogos.

La solución ciertamente no será fácil y, por ello, no es raro que incluso teólogos convencidos de la necesidad de salir del esquema demasiado estrecho de los dos sistemas den, de hecho, a la presentación de su propia Mariología una coloración sistemática cristotípica o eclesiotípica[144]. Pero la dificultad de alcanzar la meta no suprime el que en este intento se halle el camino por el que debe empeñarse la Mariología en el futuro. Precisamente por la dificultad de la tarea, todo teólogo mirará con gratitud el estímulo que supone para su trabajo, el que la voz autorizada de Pablo VI le haya indicado por dónde debe caminar y hacia qué meta debe esforzarse.

[142] Véase la nota 136 de este capítulo.

[143] J. A. DE ALDAMA, «Madre de la Iglesia», en ÍD., *Temas de teología mariana*, o.c., 73.

[144] Esta dificultad está, sin duda, en relación con el problema de encontrar un principio fundamental de la Mariología que no se enuncie ni sólo en clave cristotípica ni sólo en clave eclesiotípica; véase, sin embargo, el intento de C. DILLENSCHNEIDER, *Le principe premier...*, o.c., 143-169.

CAPÍTULO II

PROBLEMAS ECUMÉNICOS DE LA MARIOLOGÍA

Después de haber expuesto la situación de la Mariología católica que constituyó el ambiente eclesial en que se elaboró la doctrina mariológica del Concilio Vaticano II y que el Concilio mismo tuvo que tener en cuenta, es necesario describir los problemas ecuménicos de la Mariología que un Concilio tan preocupado por la unión de los cristianos[1] tampoco podía desatender. La situación intracatólica se caracterizaba por la existencia de dos tendencias que frecuentemente se presentaban como exclusivas. Para ser completos tuvimos que señalar en el capítulo anterior la línea de evolución que no tanto el Concilio cuanto el Magisterio personal de Pablo VI parece indicar para el futuro de la Mariología y para la superación del exclusivismo de las dos tendencias, línea que, en el fondo, recoge una intuición que se deduce de la historia de la doctrina mariológica patrística, y que está también presente en los mariólogos actuales más perspicaces. Más adelante, en este segundo capítulo, será necesario referirse, de nuevo, a estas dos tendencias para discutir sus respectivas ventajas para el diálogo ecuménico con la teología protestante.

Nuestra reflexión —subrayémoslo desde ahora— será, en aquel momento, sobre el diálogo ecuménico con la *teología protestante*. Si siempre que se trata de ecumenismo hay que distinguir entre el diálogo con los protestantes y con

[1] Pablo VI, en el discurso de apertura de la segunda etapa conciliar (29-9-1963) —discurso que, por muchos motivos, debe considerarse programático—, señalaba al Concilio, entre sus fines principales, «unitatis redintegratio inter christianos universos» (AAS 55 [1963] 847); véase el ulterior desarrollo del tema en el mismo discurso (ibíd., 852-854). Por su parte, Juan XXIII, en la Encíclica *Ad Petri Cathedram* (29-6-1959), confiesa que la *spes suavissima* de la unión de los cristianos «iam Nos duxit vehementerque excitavit ad propositum illud publice enuntiandum, Oecumenicum videlicet cogendi Concilium» (AAS 51 [1959] 511).

los orientales separados, ello es más indispensable cuando se trata de Mariología. La gravedad de los problemas que se plantean en las dos hipótesis de interlocutores es muy diversa[2].

1. Mariología y diálogo ecuménico con los orientales separados[3]

No creo que las dificultades ecuménicas con los orientales separados, cuando se trata de la Mariología, sean difícilmente superables. En un diálogo interconfesional serio con los ortodoxos no parece que la Mariología hubiera de ser escollo o piedra de división. En el fondo sería más bien, mirada la Mariología *como conjunto*, un fenómeno psicológico de acercamiento[4]. Así lo ha visto el Concilio Vaticano II ya en la Constitución dogmática *Lumen gentium*[5], siguiendo

[2] Cf. J. A. DE ALDAMA, *De quaestione mariali...*, o.c., 150.

[3] Cf. M. GORDILLO, *Mariologia Orientalis,* o.c.; E. JUNGCLAUSEN, «Marienverehrung im östlichen Christentum», en W. BEINERT, *Maria heute ehren...*, o.c., 46-63; H. M. KÖSTER, «Die Eigenart der orthodoxen Mariologie», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria in Sacra Scriptura,* o.c., VI, 37-56; METROPOLITA MELETIOS, «Postura actual de la Iglesia ortodoxa acerca de la doctrina y el culto a la Madre de Dios»: *EstMar* 32 (1969) 275-288; CH. MOELLER, *Modern Mentality and Evangelization,* III: *Jesus and Mary*, trad. ingl. (Staten Island 1968) 124-129; E. G. MORI, *Figlia di Sion e Serva di Iahvè,* o.c., 22-26; N. NISSIOTIS, «María en la teología ortodoxa»: *Conc* 19 (1983 III) 219-244; I. ORTIZ DE URBINA, «La Virgen María en la Iglesia ortodoxa después del Vaticano II», en SOCIEDAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA, *Enciclopedia Mariana Posconciliar,* o.c., 243-245; H. PETRI, «Maria und die Ökumene. 2. Marienverehrung in der östlichen Christenheit», en W. BEINERT - H. PETRI, *Handbuch der Marienkunde,* o.c., 319-330; SOCIETÉ FRANÇAISE D'ÉTUDES MARIALES, «Mariologie et Oecuménisme. I: Église orthodoxe»: *ÉtMar* 19 (1962); D. STIERNON, «Marie dans la Théologie orthodoxe gréco-russe», en H. DU MANOIR, *Maria,* o.c., VII, 239-338; A. KNIAZEFF, *La Mère de Dieu dans l'Église orthodoxe* (París 1990). Véase también J. LEDIT, *Marie dans la liturgie de Byzance* (París 1976). Para la Mariología sofiánica rusa en concreto, véase una breve indicación bibliográfica en la nota 38.

[4] Un hombre de la autoridad de Stiernon ha escrito una frase que casi podría sonar como excesivamente absoluta: «La doctrine mariale orthodoxe concorde fondamentalement avec la mariologie catholique» («Marie dans la Théologie orthodoxe gréco-russe», a.c., 262).

[5] «Sacrosanctae huic Synodo magnum affert gaudium et solatium, etiam inter fratres seiunctos non deesse, qui Matri Domini ac Salvatoris debitum afferunt honorem, speciatim apud Orientales, qui ad cultum Deiparae semper Virginis fervido impulsu ac devoto animo concurrunt» (LG 69: AAS 57 [1965] 66).

los pasos de Pío XI[6] y Pío XII[7]; y es notable que en el Decreto sobre el ecumenismo, mientras que al hablar de los protestantes se reconocen las discrepancias que existen con ellos en torno a la figura de María[8], ésta, cuando se trata de los orientales separados, aparece en la enumeración de los lazos positivos[9]. La misma diversidad de valoraciones con respecto al diálogo ecuménico en torno a María con protestantes y orientales aparece en Juan Pablo II[10].

Siguiendo un método analítico, D. Stiernon podía señalar un amplio campo de coincidencias: maternidad divina[11], maternidad espiritual[12], virginidad perpetua[13], santidad absoluta al menos por lo que se refiere a la exclusión de todo pecado personal[14], cooperación de María a la Redención, sea

[6] «Alterum unitatis reconciliandae vinculum cum Orientalibus Slavis in eorum singulari studio erga magnam Dei Matrem Virginem pietate continetur, eos ab haereticis compluribus seiungens, nobisque efficiens propiores» (Enc. *Ecclesiam Dei* [12-11-1923]: AAS 15 [1923] 581).

[7] «Ac praeterea eos etiam, qui ob vetus schisma a Nobis seiuncti sunt, et quos ceteroquin paterno adamamus animo, ad has effundendas concordes preces supplicationesque advocamus, quandoquidem probe novimus eosdem almam Iesu Christi Genetricem venerari quam maxime, eiusque intaminatum venerari conceptum» (Enc. *Fulgens corona* [8-9-1953]: AAS 45 [1953] 590-591). Véase más adelante la nota 14.

[8] «Non leves scimus quidem existere discrepantias a doctrina catholicae Ecclesiae etiam de Christo Verbo Dei incarnato et de opere redemptionis, proinde de mysterio ministerioque Ecclesiae et munere Mariae in opere salutis» (Decreto *Unitatis redintegratio* 20: AAS 57 [1965] 105).

[9] «In cultu hoc liturgico Mariam semper Virginem, quam Oecumenica Synodus Ephesina sollemniter Deiparam Sanctissimam proclamavit ut vere et proprie Christus Filius Dei et Filius Hominis secundum Scripturas agnosceretur, Orientales pulcherrimis hymnis magnificant» (Decreto *Unitatis redintegratio* 15: AAS 57 [1965] 102). Esta conciencia de que el tema mariano es vínculo de cercanía no se da solamente con respecto a los orientales ortodoxos. Es interesante el párrafo que sobre la Santísima Virgen se encuentra en la declaración común firmada por S.S. Pablo VI y el Patriarca copto de Alejandría Shenouda III como conclusión de la visita de éste a Roma (10-5-1973): «We venerate the Virgin Mary, Mother of the True Light, and we confess that she is ever Virgin, the God-bearer. She intercedes for uns, and, as the Theotokos, excels in her dignity all angelic hosts» (AAS 65 [1973] 300).

[10] Cf. RM 29-34: AAS 79 (1987) 401-406, donde esta diferencia es perceptible incluso por el espacio que se dedica respectivamente a cada uno de ellos.

[11] D. STIERNON, «Marie dans la Théologie orthodoxe gréco-russe», a.c., 264-269.

[12] Ibíd., 269-270.

[13] Ibíd., 270-271.

[14] Ibíd., 271-273. Digo *«al menos* por lo que se refiere a la exclusión de todo pecado *personal»;* con respecto al pecado original escribe Stiernon: «la sainteté initiale et absolue de la Mère de Jésus a été suffisantment affirmée par les mariologues byzantins, de Photius à Scholarios, pour nous permettre de

como intercesora en la aplicación de las gracias obtenidas por la obra redentora de Cristo (es el tema más común), sea también por su sí a la Encarnación (Nicolás Cabasilas) o incluso por su compasión junto a la cruz (Nicolás de Tesalónica)[15], y glorificación celeste que la tradición oriental concibe también como glorificación corporal[16].

Es verdad que los dos últimos dogmas marianos, la Inmaculada Concepción y la Asunción, han encontrado oposición entre los orientales separados[17]. Pero con respecto al segundo de ellos, la Asunción, si se tiene en cuenta la fe tradicional de la ortodoxia en la «metástasis» de María, difícilmente se puede ver en la oposición otra cosa que una reacción frente a la infalibilidad pontificia[18]. Alguna interpretación de la «metástasis» de María que pretende, después de la definición de Pío XII, reducirla a mera glorificación del alma, como es el caso de la interpretación propuesta por el metropolita Ireneo de Samos[19], es claramente contraria a la tradición oriental; se trata más bien de una evolución extrema, psicológicamente explicable bajo la presión de la oposición a la definición papal.

considérer la doctrine de la conception immaculée de Marie comme partie intégrante de la mariologie orthodoxe traditionnelle. [...] Aujourd'hui encore les coeurs vraiment orthodoxes y sont profondément attachés» (ibíd., 273). Hay que reconocer, sin embargo, una oposición de numerosos teólogos ortodoxos recientes a la doctrina misma de la Inmaculada Concepción; de ellos nos ocuparemos enseguida; en todo caso, véanse en ibíd., 308, con motivo del Concilio Vaticano II, algunos testimonios importantes de teólogos ortodoxos que o no veían en la Inmaculada Concepción una dificultad insuperable para la unión o incluso llegaban a considerarla, en su sustancia, conforme con la fe ortodoxa. Véase también, después del Concilio, el notable estudio de A. STAWROWSKY, «La Sainte Vierge Marie. La doctrine de l'Immaculée Conception des Églises Catholique et Orthodoxe. Étude comparée par un Théologien Orthodoxe»: *Mar* 35 (1973) 36-112.

[15] D. STIERNON, «Marie dans la Théologie orthodoxe gréco-russe», a.c., 273-275. Para la posición de Gregorio Palamas cf. J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (París 1959) 317-318.

[16] D. STIERNON, «Marie dans la Théologie orthodoxe gréco-russe», a.c., 275-277. A. STAWROWSKY, «La Sainte Vierge Marie...», a.c., 112, afirma que la Asunción de María no representaría dificultad alguna para una eventual unión de la Iglesia ortodoxa con la Iglesia católica; aquélla podría recibir este dogma como suyo.

[17] Para la historia de la oposición (incluidos los elementos anteriores a las respectivas definiciones dogmáticas) cf. D. STIERNON, «Marie dans la Théologie orthodoxe gréco-russe», a.c., 277-311.

[18] Cf. M. GORDILLO, «Premiers échos orientaux de la définition de l'Assomption. Accords et dissonances»: *Unitas* 4 (1951) 311-324.

[19] Τὸ νέον δόγμα: 'Εκκλησία 27 (1950) 396-398.

Más complejo es el problema de la oposición de los ortodoxos al dogma de la Inmaculada Concepción[20]. No podemos describir aquí la sincronía, en sentido opuesto, del progreso dogmático inmaculista en la Iglesia católica y de la marcha regresiva maculista entre los orientales separados[21]. La importancia de esta oposición radica en que sus representantes creen poder apelar a la doctrina patrística de la *katharsis* o *prokatharsis*. No faltan testimonios de Padres orientales que hablan de una *katharsis* de María previa a la Encarnación[22]. Una «pre-purificación» puede sugerir, al menos conceptualmente considerada, una mancha de la que María habría sido limpiada antes de la Encarnación, la existencia, por tanto, de una mancha, que no sería conciliable con el pensamiento de una Concepción Inmaculada de María.

Pero ¿es ése el sentido que el término tiene en los Santos Padres? Las explicaciones de los patrólogos no han sido uniformes. G. Jouassard no dudará en atribuir a algunos Santos Padres —muy concretamente a San Gregorio Nacianceno— la afirmación de una necesidad de purificación previa a la Anunciación[23]; mientras que otros han interpretado el sentido del término de modos diversos, pero conciliables con una Concepción Inmaculada[24]. En ninguno de estos casos,

[20] Para la historia de la doctrina de la Inmaculada en Oriente, cf. la obra fundamental de M. JUGIE, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition Orientale* (Roma 1952). Véase también el artículo de Stawrowsky, citado en la nota 14, quien hace, por su parte, la historia de esta doctrina en Oriente, y cree poder ser optimista ante las conclusiones de ella.

[21] Cf. D. STIERNON, «Marie dans la Théologie orthodoxe gréco-russe», a.c., 277-282, quien parte de la situación en los Concilios unionistas de Basilea y Florencia; en líneas generales toma su documentación de la obra de Jugie citada en la nota anterior. En A. STAWROWSKY, «La Sainte Vierge Marie...», a.c., 38-39, pueden verse los tres documentos oficiales maculistas publicados en la Iglesia ortodoxa en los siglos XVIII y XIX; a pesar de todo, a su juicio, no representan la doctrina oficial de la Iglesia ortodoxa, ya que están condicionados por influjos protestantizantes o por la oposición a la definición de la Inmaculada por el Papa; cf. ibíd., 60.

[22] Para la historia de la cuestión cf. D. STIERNON, «Marie dans la Théologie orthodoxe gréco-russe», a.c., 283-289.

[23] G. JOUASSARD, «Marie à travers la Patristique», a.c., 93.

[24] C. CHEVALIER, *La mariologie de saint Jean Damascène* (Roma 1936) 198; S. S. FEDYNIAK, *Mariologia apud PP. Orientales (Basilium M., Gregorium Naz., Gregorium Nys.)* (Roma [2]1958) 71-82; F. SPEDALIERI, *Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva,* I (Messina 1961) 270-271. Por su parte, M. JUGIE, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition Orientale,* o.c., 70, renuncia a definirse sobre el sentido de la expresión en San Gregorio Nacianceno: «La purification dont la Vierge fut l'objet supposerait

sin embargo, se trataba de un estudio expresamente dedicado a esta cuestión, sino de análisis breves, a veces (si prescindimos de Jouassard) apologéticos, insertados en el conjunto de estudios más amplios. Fue mérito de M. Candal haberse ocupado detenidamente del problema partiendo de una investigación del pensamiento de San Gregorio Nacianceno y analizando las líneas de pensamiento posteriores a él[25].

Según Candal, el término significaría en San Gregorio Nacianceno «una purificación consecrativa o ritual, por decirlo así, de algo sagrado, que en este caso era la Virgen Nuestra Señora, en orden a ofrecer a Dios una acción divina»[26]. Se trata de la idea de María, que ha de ser durante nueve meses el templo en que habite Cristo, y que, para ello, es adornada, ulteriormente embellecida (concepto que no presupone necesariamente la idea previa de pecado), de manera que sea morada más digna del Verbo[27]. No podemos describir aquí los matices que habría añadido la Teología oriental posterior, ya desde el período patrístico[28]. Baste recordar que la interpretación que Candal da de la *katharsis* es muy tradicional en Oriente y se encuentra en estas bellas palabras de San Sofronio de Jerusalén (Patriarca desde 634 a 638): «El Espíritu Santo va a descender sobre ti, la Inmaculada, para hacerte más pura»[29]. Me parece más importante subrayar que, con respecto a la dificultad que los orientales separados puedan encontrar en el dogma católico de la Inmaculada Concepción de María, el diálogo es posible; una profundización del sentido de ciertas tradiciones orientales

donc en elle quelque souillure. Mais la nature de cette souillure n'est pas indiquée, pas plus le moment précis de sa disparition». Véanse allí mismo sus reflexiones a partir de la p.69.

[25] «La Virgen Santísima "prepurificada" en su Anunciación»: *Orientalia Christiana Periodica* 31 (1965) 241-276.

[26] Ibíd., 250.

[27] Ibíd. La idea de María como templo en que ha de morar Cristo es frecuente en San Gregorio Nacianceno: «Porque esa Virgen Madre es templo de Cristo, como Cristo es templo del Verbo» *(Carminum liber* 2 [Historica], sectio 2: poëmata quae spectant ad alios. VII. *Ad Nemesium*, verso 183: PG 37,1565; CMP 914; *EnchM* 490).

[28] Cf. M. CANDAL, «La Virgen Santísima "prepurificada" en su Anunciación», a.c., 256-268.

[29] *Oratio II in Sanctissimae Deiparae annuntiationem* 43: PG 87,3273; CMP 4563; *EnchM* 1741. El texto continúa: «y darte la virtud fecundante», frase que añade un tema interesante de la Teología oriental posterior. En cuanto a la posición de Gregorio Palamas, merecería un estudio más matizado que el que le dedica J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, o.c., 319-322.

—pienso ahora concretamente en el concepto de *prokatharsis* del que acabamos de ocuparnos— puede revelarse sumamente fructuosa.

R. Laurentin, en su libro sobre la cuestión marial, sin negar las coincidencias concretas existentes entre la Mariología católica (latina) y la de los ortodoxos, ha creído deber advertir a los primeros del riesgo de un cierto optimismo. En efecto, más allá de los puntos concretos de acuerdo, habría una divergencia de «clima, espíritu y perspectiva»[30].

> «Al pensamiento oriental le gusta el misterio, al Occidente la claridad analítica. El pensamiento mariano oriental es contemplativo y poético. Su invención consistiría en traducir el mismo fondo en símbolos indefinidamente renovados que dan nuevo brillo a la verdad y ocasionalmente pueden manifestar (sugerir) algún aspecto escondido en ella. El pensamiento mariano latino (sobre todo, el más comprometido) procede, por el contrario, por análisis, confrontación, razonamiento, silogismo. Distingue, construye, forja nociones y palabras correspondientes a los niveles de su análisis racional; es deliberadamente especializado, sistemático, organizado en tesis. En fin, tiende a multiplicar las nociones jurídicas que desconciertan frecuentemente la mentalidad ortodoxa»[31].

Estas afirmaciones de Laurentin me parecen perfectamente exactas. Pero no creo que, por ello, se deba exagerar la gravedad de la situación. Incluso debo confesar que las palabras transcritas me resultan inesperadas en un espíritu tan abierto como el de Laurentin. ¿No caben diferencias de acentuación dentro de los límites de un sano pluralismo?[32]. Con la misma fuerza con que debe rechazarse un pluralismo dogmático[33], debe reconocerse el pluralismo teológico, que, por

[30] R. LAURENTIN, *La question mariale*, o.c., 155. Para una visión completa de la posición de Laurentin en este problema véase ibíd., 150-157.

[31] Ibíd., 155-156.

[32] Sobre el tema del pluralismo teológico cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «La unidad de la fe y el pluralismo teológico», en ÍD., *Documentos 1969-1996* (Madrid 1998) 43-46; comentarios de las proposiciones por Mons. J. MEDINA ESTÉVEZ, en ibíd., 47-53, y M. J. LE GUILLOU, ibíd., 53-57.

[33] Es lo que H. U. von Balthasar llama «un pluralismo de opinión en la sustancia del dogma» en el epílogo a la segunda edición de *Cordula oder der Ernstfall* (Einsiedeln 1967) 126; véanse las frases enérgicas, escritas con triste ironía, sobre este pluralismo dogmático (p.126-127). El documento de la Comisión Teológica Internacional, citado en la nota anterior, lo describe como «presentaciones de la doctrina gravemente ambiguas e incluso incompatibles

lo demás, siempre ha existido en la Iglesia, como fenómeno enriquecedor para ella[34]. Conservémoslo y fomentémoslo en nuestro caso. No pretendamos imponer a los orientales nuestra acentuación mariológica. Pero, reconociendo a los orientales su derecho a su propia acentuación, hagámosles comprender, también a ellos, en un paciente diálogo, las peculiaridades de la mentalidad occidental. Se trata, en todo caso, de un esfuerzo por el respeto mutuo. Si es absurdo occidentalizar el pensamiento oriental y si conscientes de ello mostramos nuestra renuncia a todo esfuerzo de innecesaria occidentalización teológica, podremos hacer comprender a los orientales separados la legitimidad de una acentuación nuestra que no es la de ellos.

Por lo demás, el mariólogo católico occidental podrá enriquecerse con el estudio de las grandes síntesis orientales sobre María[35]. En este esfuerzo por conocer el pensamiento teológico oriental —al que deberá corresponder un esfuerzo paralelo de conocimiento de la teología latina por parte de los orientales, hecho con espíritu abierto y comprensivo— el teólogo católico latino no hará sino cumplir fielmente un deseo del Concilio Vaticano II[36]. Como comenta Aldama:

> «Nadie puede dudar cuánto provecho podría obtenerse no sólo para la unión, sino para la misma Mariología, de un estudio más profundo de la tradición patrística oriental, como también de la tradición oriental posterior; en esta materia puede decirse que apenas si ha comenzado una investigación seria de lo que se refiere a los documentos litúrgicos y a su interpretación sistemática»[37].

con la fe de la Iglesia» («La unidad de la fe y el pluralismo teológico, Proposición 8», en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996,* o.c., 44).

[34] H. U. VON BALTHASAR, «Chi non ama il Signore sia anatema»: *OR* (5-4-1969) 3, afirma que ese sano pluralismo ha existido siempre en Teología, a la vez que se opone, una vez más, a un pluralismo en nombre del cual para unos Cristo es Dios, y para otros meramente un hombre. Sobre el papel providencial que el pluralismo teológico ha jugado en determinados momentos de la historia de la Iglesia cf. C. POZO, «Dato revelado y formulaciones filosóficas»: *EE* 43 (1968) 22.

[35] Así ha ocurrido en el pasado, como lo demuestra el importante artículo de H. BARRÉ, «L'apport marial de l'Orient à l'Occident de saint Ambroise à saint Anselme»: *ÉtMar* 9 (1962) 27-89.

[36] Véase el Decreto *Unitatis redintegratio* 10 y 17: AAS 57 (1965) 99, 103 sobre la formación ecumenista en general, sobre el patrimonio teológico oriental respectivamente.

[37] *De quaestione mariali...,* o.c., 151.

Incluso en la magnificencia de construcciones como las de la Mariología sofiánica rusa[38] (si se matizan ciertos deslizamientos demasiado fáciles entre Dios y la creatura a través del término algo fluido de la *Sophía)*[39] puede hallar inspiración para presentaciones muy sugestivas del pensamiento mariológico. El bello libro de L. Bouyer sobre *El trono de la Sabiduría*[40] muestra las posibilidades de estos contactos con la tradición oriental.

En el fondo, en la Mariología sofiánica se recogen (exagerados en ella o no) y se sistematizan elementos que representan la fisonomía común de toda la Mariología oriental[41]. La Sabiduría de Dios, el Logos, es organizadora del plan salvífico, el principio ordenador de la «economía»[42], la cual, por lo demás, se realiza por una efusión de esa Sabiduría que culmina en la Encarnación. María, como «Theotókos»[43], es, por antonomasia, trono, arca y morada de la Sabiduría divina, la cual la envuelve con su acción santificadora: «La Sabiduría se ha edificado su casa» (Prov 9,1). La exclusividad de intervención de la Sabiduría se entrelaza con el tema de la virginidad. Por otra parte, María recibe en su seno la Sabiduría divina, pero para comunicárnosla[44]; su maternidad es así, al mismo tiempo, una maternidad salvadora. Finalmente, su «sí» representa el «sí» del Israel de Dios[45].

[38] Cf. B. SCHULTZE, «Maria und Kirche in der russischen Sophia-Theologie», en ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria et Ecclesia,* o.c., X, 51-141; ÍD., «La Mariologie sophianique russe», en H. DU MANOIR, *Maria,* o.c., VI, 213-239.

[39] B. SCHULTZE, «La Mariologie sophianique russe», a.c., 238, lamenta, sobre todo, como rasgo común, en los autores sofiánicos la tendencia «à exagérer l'identité de Dieu et de la créature dans la Sophia-Sagesse».

[40] *Le Trône de la Sagesse* (París ²1961).

[41] Véase, como punto de referencia, M. J. LE GUILLOU, «Les caractères de la mariologie orthodoxe. Marie et le mystère»: *ÉtMar* 19 (1962) 91-121.

[42] Cf. L. BOUYER, *Le Trône de la Sagesse,* o.c., 46.

[43] Cf. D. STIERNON, «Marie dans la Théologie orthodoxe gréco-russe», a.c., 267. Es sugestiva la importancia del título «Theotókos» entre los orientales, que subraya Stiernon; se trata de una valoración que incluso les ha hecho, a veces, mirar con recelo denominaciones corrientes entre los latinos como «Santa María» o «Nuestra Señora», temiendo en ellas que no se diera suficiente relieve a la maternidad divina. Resulta curiosa la prevalencia en Sicilia, por influjo bizantino, del título «Madre di Dio» frente a la denominación «Madonna», popularísima en Italia; más curiosa aún la anécdota sucedida a Mons. E. Colli, cuando era obispo de Acireale, y que Stiernon refiere en ibíd., nota 24.

[44] M. J. LE GUILLOU, «Les caractères de la mariologie orthodoxe. Marie et le mystère», a.c., 97.

[45] Ibíd., 98.

Estos elementos, dispersos quizás preponderantemente en homilías y en la liturgia —la sistematización especulativa sofiánica rusa es una novedad moderna[46]—, se pueden encontrar y recoger como los más genuinos y característicos de la tradición oriental y permiten una sugestiva estructuración teológica[47], que puede y debe coexistir junto a las síntesis occidentales, como aquellas que hemos expuesto y valorado en el capítulo anterior.

2. Mariología y diálogo ecuménico con los protestantes[48]

Nuestras reflexiones se dirigen ahora al protestantismo estrictamente dicho. Queremos decir con ello que dejamos

[46] H. M. KÖSTER, «Die Eigenart der orthodoxen Mariologie», a.c., 40.

[47] Sus líneas generales podrían estar encuadradas en las descritas, como características de la Mariología ortodoxa, en el artículo de Le Guillou citado en la nota 41. Véase, sin embargo, una observación importante suya sobre la Mariología sofiánica, indispensable a la vez para que ésta sea situable en el conjunto de la tradición mariológica ortodoxa y para evitar el riesgo (en el que, a veces, realmente la Mariología sofiánica ha incurrido gravemente) al que se refería Schultze con las palabras que hemos transcrito en la nota 39. «Ce n'est qu'en restituant cette sagesse, non dans la perspective essentielle volue par les Russes, mais dans la grande perspective traditionnelle où le Christ est Sagesse de Dieu, que nous pourrons faire droit à ce qu'il a de valable dans les recherches de l'orthodoxie moderne» (M. J. LE GUILLOU, «Les caractères de la mariologie orthodoxe. Marie et le mystère», a.c., 120-121). En efecto, hablar de María como la forma creada, la *encarnación* de la Sabiduría esencial (como hacen V. Soloviev o S. Bulgakov y, en general, los representantes de esta tendencia), se presta a grandes equívocos; sin embargo, es interesante que Schultze, después de haber manifestado las reservas frente a los autores sofiánicos que hemos referido en la nota 39, concluía, a pesar de todo: «Mais ils nous communiquent une vision grandiose» (B. SCHULTZE, «La Mariologie sophianique russe», a.c., 238). Para la perspectiva de la mejor tradición ortodoxa véase J. KALOGIROU, Μαρία ἡ ἀειπάρθενος Θεοτόκος κατὰ τὴν ὀρθόδοξον πίστιν (Tesalónica 1957).

[48] Sobre Mariología y protestantismo cf. K. ALGERMISSEN, «Mariologie und Marienverehrung der Reformatoren»: *ThGl* 49 (1959) 1-24; ÍD., «Calvin, Johan», en *LMK,* I, 1042-1046; A. BEA, «Maria e i protestanti», en R. SPIAZZI, *Enciclopedia Mariana «Theotocos»,* o.c., 342-347; ST. BENKO, *Protestanten, Katholiken und Maria. Eine kritische Darstellung der römisch-katholischen und der protestantischen Äusserungen zur Mariologie,* trad. alem. (Hamburg-Bergstedt 1972); D. BERTETTO, *Maria e i protestanti* (Roma 1957); W. BOROWSKY, «Novedades marianas en la Iglesia evangélica después del Vaticano II», en SOCIEDAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA, *Enciclopedia Mariana Posconciliar,* o.c., 251-255; A. BRANDENBURG, «De Mariologia ac de cultu venerationeque Mariae apud christianos disiunctos protestanticos hoc tempore vigentibus», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De Mariologia et Oecumenismo* (Roma 1962) 479-516; ÍD., *Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart* (Paderborn 1965); E. CAMPI, *Zwingli e la Vergine Maria* (Torino 1986); H. CHAVANNES, «La Virgen María en la Teología reformada después del Vaticano II», en SOCIEDAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA, *Enciclopedia Mariana Posconciliar,* o.c., 257-262; Y. M.-J. CONGAR, «Marie et l'Église chez les protestants», en ÍD., *Chrétiens en dialogue* (París 1964) 491-518; F. COURTH, «Maria. Evangelische Fragen und Gesichtspunkte. Eine katholische Würdigung»: *Mar* 45 (1983) 306-322; ÍD., «Das Marienlob bei Martin Luther»: *Municher Theologische Zeitschrift* 34 (1983) 279-292; ÍD., «Mariologie und Geschichte. Zum Marienbild der reformatorischen Theologie und Frömmigkeit des 17. und 18. Jahrhunderts», en A. ZIEGENAUS - F. COURTH - PH. SCHÄFER, *Veritati Catholicae* (Aschaffenburg 1985) 407-440; C. CRIVELLI, «Notre Dame et les protestants», en H. DU MANOIR, *Maria,* o.c., I, 675-693; W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung,* o.c., 195-234, 252-257, 300-320; H. DÜFEL, *Luthers Stellung zur Marienverehrung* (Gotinga 1968); B. D. DUPUY, «La Mariologie de Calvin»: *Istina* 5 (1958) 479-490; A. EBNETER, «Martin Luthers Marienbild»: *Orientierung* 20 (1956) 77-80, 85-87; J. GALOT, «Marie et certains protestants contemporains»: *NRTh* 85 (1963) 478-495; B. GHERARDINI, *La Madonna in Lutero* (Roma 1967); ÍD., *Lutero-Maria: pro o contro?* (Pisa 1985); J. HAMER, «Mariologie et théologie protestante»: *DT*(Fr) 30 (1952) 347-368; ÍD., «Marie et le protestantisme à partir du dialogue oecuménique», en H. DU MANOIR, *Maria,* o.c., V, 983-1006; H. M. KÖSTER, «Die Rolle der Bibel im Marienverständnis des neueren deutschen Protestantismus»: *MSt* 2 (1963) 166-260; M. N. KOSTER, «Reformierte und katholische Grundansichten über den Marienkult», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria in Sacra Scriptura,* o.c., VI, 15-36; FR. W. KÜNNETH, «Maria im Glaubenszeignis der Kirche evangelisch-lutherischer Reformation», en ibíd., VI, 5-13; B. MEIJER, *Maria evangelisch oder katholisch? Eine ökumenische Betrachtung* (Köln 1969); P. MEINHOLD, «Die Marienverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts»: *Saeculum* 32 (1981) 43-57; CH. MOELLER, «La Vierge Marie dans la mentalité contemporaine, III/3: Marie dans la Réforme»: *Lumen Vitae* 8 (1953) 199-204; TH. O'MEARA, *Mary in protestant and catholic Theology* (New York 1966); ST. C. NAPIORKOWSKI, *Spór o Matke* (Lublin 1988); G. M. PAPINI, «Teologia ecumenico-mariana in Occidente, I: Protestantesimo»: *Mar* 35 (1973) 115-149; H. PETRI, «Reformatorische Frömmigkeit und Maria», en W. BEINERT, *Maria heute ehren...,* o.c., 64-81; ÍD., «Maria und die Ökumene, 3: Sicht Marias innerhalb der evangelischen Christenheit», en W. BEINERT - H. PETRI, *Handbuch der Marienkunde,* o.c., 330-355; C. POZO, «La posición de los católicos y de los protestantes frente al culto mariano en el siglo XVI», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De cultu mariano saeculo XVI,* o.c., III, 201-243; ÍD., «María, en la encrucijada de la Teología católica», a.c., 31-42; ÍD., *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia,* o.c., 17-31; H. D. PREUß, *Maria bei Luther* (Gütersloh 1954); R. SCHIMMELPFENNIG, *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus* (Paderborn 1954); SOCIETÉ FRANÇAISE D'ÉTUDES MARIALES, «Mariologie et Oecuménisme, II: Positions protestantes face au dogme catholique»: *ÉtMar* 20 (1963); E. STAKEMEIER, «De Beata Maria Virgine eiusque cultu iuxta reformatores», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De Mariologia et Oecumenismo,* o.c., 423-477.

fuera de nuestro campo de atención las posiciones mariológicas del anglicanismo, el cual no puede homologarse sin más con el protestantismo; por otra parte, sus diversos niveles de «Iglesia alta» *(High Church),* «Iglesia baja» *(Low Church)* y, en algún sentido, «Iglesia ancha» *(Broad Church),*

dan al anglicanismo un rostro cambiante que dificulta, especialmente en Mariología, definirlo con precisión[49].

Por motivos completamente diferentes —y no en último lugar por su falta de consistencia teológica— excluimos de nuestro campo de atención el abigarrado campo de las sectas.

Centrado así nuestro estudio en el protestantismo estrictamente dicho, nos ocuparemos primariamente del protestantismo ortodoxo, es decir, de aquel que se proclama fundamentalmente fiel a los principios de los grandes reformadores del siglo XVI, Lutero y Calvino.

3. La problemática del protestantismo ortodoxo frente a la Mariología

Las dificultades que los protestantes encuentran en la Mariología deben situarse en dos niveles netamente distintos. Hay una serie de dificultades que no nacen de los principios sistemáticos del protestantismo. Se refieren a privilegios concretos de María, cuya existencia en realidad no sería incompatible con los principios fundamentales protestantes, pero cuya colación de hecho por parte de Dios a María no piensan que pueda demostrarse por la Sagrada Escritura. Podríamos calificar este tipo de problemas como dificultades no sistemáticas[50]. Un grado de gravedad muy diverso está representado por lo que pudiéramos llamar dificultades sistemáticas, que son aquellos aspectos o aspecto[51] de la descripción que la Teología católica hace de María, que los protestantes rechazan por ser radicalmente inconciliables con los principios sistemáticos del protestantismo.

[49] Véase, sin embargo, H. R. T. BRANDRETH, «La Santa Madre de Dios en la Teología y en la devoción de la Iglesia anglicana»: *EstMar* 32 (1969) 289-300; A. LUIS, «Significación de María en la Iglesia anglicana»: *EstMar* 22 (1961) 125-155; E. L. MASCALL, «María en el anglicanismo de hoy», en SOCIEDAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA, *Enciclopedia Mariana Posconciliar,* o.c., 247-249; CH. MOELLER, *Modern Mentality and Evangelization,* o.c., III, 130-132; G. M. PAPINI, «Teologia ecumenico-mariana in Occidente, II: Anglicanesimo»: *Mar* 35 (1973) 150-183. Aunque se refiere a un ambiente muy concreto (el de las comunidades religiosas anglicanas, las cuales han nacido en la «High Church»), es interesante el estudio de K. F. DOUGHERTY, «Our Lady and Christian Unity», en ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria et Ecclesia,* o.c., X, 209-236. Como monografía mariológica escrita por un anglicano, véase J. DE SATGÉ, *Mary and the Christian Gospel* (London 1976); sobre ella cf. A. LUIS, «Cristología y mariología de un anglicano "casi católico". John de Satgé y su "Mary and the Christian Gospel"»: *EstMar* 47 (1982) 191-233.

[50] El principio de la «sola Escritura» es sistemático en el protestantismo. Este principio constituye el criterio que se aplica para juzgar si la existencia de un determinado privilegio en María está justificada o no. La exclusión de los privilegios que se piensa deber rechazar, se hace, por tanto, en nombre de un principio que *en sí mismo* es sistemático (sobre él véase más adelante la nota 66). Aquí, sin embargo, no hablamos del principio al que se apela para aceptar o rechazar un privilegio, sino de los privilegios mismos. El sentido en que hablamos aquí de dificultades no sistemáticas y de dificultades sistemáticas, se sitúa en el plano de los contenidos. Si una doctrina es teóricamente incorporable en el sistema protestante sin radical incompatibilidad con él, no la consideramos dificultad sistemática. Nuestro punto de vista no es el del principio *formal* con que se juzga la existencia de un privilegio, sino el de su contenido *material.*

[51] En realidad, como veremos enseguida, no hay sino una dificultad sistemática, aunque se exprese de modos diversos.

Por ello, puede con razón subrayar A. Bea[52] que los mismos reformadores admitieron no pocos privilegios de María (naturalmente no todos admitieron los mismos), y que en esta admisión de privilegios marianos hubo entre ellos ciertas oscilaciones. En todo caso, no se trataba de dificultades sistemáticas, y, por ello, la admisión o el rechazo dependían de la valoración más positiva o más negativa, según los casos, de la fundamentación concreta de cada privilegio. Por el contrario, los reformadores fueron unánimes en rechazar la mediación de María y, consecuentemente, su invocación[53]; la unanimidad es absoluta, una vez pasados los momentos de tanteo que fueron indispensables en el proceso en virtud del cual la intuición de Lutero se convirtió en sistema. En cuanto a privilegios de María admitidos por los reformadores, baste recordar que Lutero afirmó la Inmaculada Concepción de María[54]

[52] «Maria e i protestanti», a.c., 342-344; de manera parecida se expresa E. STAKEMEIER, «De Beata Maria Virgine eiusque cultu iuxta reformatores», a.c., 473-477. En el resto del capítulo cito abreviadamente los libros y artículos de los que he dado referencia completa en la nota 48.

[53] Por este motivo, decae el optimismo que la lectura del libro de W. TAPPOLET - A. EBNETER, *Das Marienlob der Reformatoren: Martin Luther, Johannes Calvin, Huldrych Zwingli, Heinrich Bullinger* (Tubinga 1962), podría suscitar; aunque los dos autores han reunido un *dossier* impresionante de alabanza a María, queda siempre en pie el problema fundamental de la dificultad sistemática.

[54] K. ALGERMISSEN, «Mariologie und Marienverehrung der Reformatoren», a.c., 3-6; W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung,* o.c., 207-208; B. GHERARDINI, *La Madonna in Lutero,* o.c., 114-137; E. STAKEMEIER, «De Beata Maria Virgine eiusque cultu iuxta reformatores», a.c., 431-437. No deseo detenerme especialmente en discutir si, como piensa H. D. PREUß, *Maria bei Luther,* o.c., 26, Lutero, a partir de 1528, dejó de ser partidario de la Inmaculada o si

y su virginidad perpetua[55], y que le atribuyó el título de «Theotókos»[56]. Bullinger defiende —por más extraño que pueda resultar— la Asunción de María, aunque es curioso que ve en ello un propósito divino de sustraer el cuerpo de María a la veneración de los fieles y, por tanto, un argumento contra el culto de las reliquias[57]. Por su parte, Calvino llama a Nuestra Señora «la santa virgen», «la bienaventurada María», y la propone como ejemplar de las virtudes[58].

permaneció en la piadosa creencia toda su vida (para la discusión véanse, sobre todo, los pasajes citados por Gherardini y Stakemeier). Me interesa mucho más expresar que, a mi juicio, aparte de influjos históricos concretos, la simpatía de Lutero por la Inmaculada se explica porque ella le permitía subrayar la iniciativa de Dios en la elección de María para Madre de Dios y, consecuentemente, para todos sus demás privilegios. De este modo, probablemente su inmaculismo tiene relación con su preocupación por excluir todo mérito de María no sólo en orden a su elección para Madre de Dios (lo cual es correcto), sino también en el orden de ejecución, es decir, en la preparación concreta en la cual, consecuentemente a su elección, María cooperó con la gracia recibida y se dispuso así para los planes de Dios sobre ella. Para el peso de esta problemática en Lutero cf. C. POZO, «La posición de los católicos y de los protestantes frente al culto mariano en el siglo XVI», a.c., 219-220. Esta perspectiva del tema de la Inmaculada se encontraba ya en Gabriel Biel; de él pudo tomarla Lutero; cf. ibíd., 203-204. Sobre toda la cuestión véase B. GHERARDINI, «L'Immacolata Concezione in Lutero»: *Div* 30 (1986) 271-283.

[55] K. ALGERMISSEN, «Mariologie und Marienverehrung der Reformatoren», a.c., 3; W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, o.c., 208-209; B. GHERARDINI, *La Madonna in Lutero*, o.c., 138-159; E. STAKEMEIER, «De Beata Maria Virgine eiusque cultu iuxta reformatores», a.c., 428-431. Baste aducir unas palabras de Lutero sobre la virginidad antes y en el parto: «Aber die schrift bleybt da bey, das sie jungfraw sey gewesen für und ynn der depurt» *(Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei*: WA 11, 320); y estas otras sobre la virginidad después del parto: «Postquam sensit se esse matrem filii Dei, non optavit fieri mater filii hominis, sed mansit in eo dono» *(Anton Lauterbachs Tagebuch aus Jahre 1539*: WA 48, 579).

[56] Cf. K. ALGERMISSEN, «Mariologie und Marienverehrung der Reformatoren», a.c., 1-2; W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, o.c., 209; B. GHERARDINI, *La Madonna in Lutero*, o.c., 98-113; E. STAKEMEIER, «De Beata Maria Virgine eiusque cultu iuxta reformatores», a.c., 426-428.

[57] *De origine erroris libri duo*, c.16 (Zúrich 1568) 42. El texto puede verse en W. TAPPOLET - A. EBNETER, *Das Marienlob der Reformatoren...*, o.c., 327. Cf. W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, o.c., 231-232. Quizás Bullinger depende en sus afirmaciones del hecho de que Zwinglio —del que fue sucesor— había conservado la fiesta de la Asunción; cf. E. STAKEMEIER, «De Beata Maria Virgine eiusque cultu iuxta reformatores», a.c., 456. Para la posición de J. Brenz en un sermón de 1541, cf. L. SCHEFFCZYK, «Die ökumenische Problematik bezüglich des Assumpta-Dogmas»: *MSt* 7 (1989) 61.

[58] Cf. W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, o.c., 233; sobre la virginidad de María en Calvino, cf. K. ALGERMISSEN, «Mariologie und Marienverehrung der Reformatoren», a.c., 24; E. STAKEMEIER, «De Beata Maria Virgine eiusque cultu iuxta reformatores», a.c., 462-464.

La dificultad sistemática del protestantismo con respecto a la Mariología católica se sitúa en otro punto. En realidad, creo que es un único problema, aunque puede exponerse de dos formas diversas. A pesar de que la cuestión se encuentra ya en los reformadores, creo preferible presentar la dificultad sistemática en su doble forma a través de escritos protestantes de nuestro siglo[59].

Una primera manera de presentar la dificultad sistemática parte del principio protestante de *exclusividad*. En virtud de este principio se constituye al adverbio *allein* (= solamente) como la palabra característica de las fórmulas doctrinales protestantes, mientras que la conjunción *und* (= y) sería característica de las fórmulas católicas[60]. Del mismo modo que, en los grandes temas del Concilio de Trento, a las fórmulas protestantes «Escritura solamente», «fe solamente» y «gracia solamente» se oponían las fórmulas tridentinas «Escritura y Tradición» (Sesión 4.ª), «fe y obras» y «gracia y mérito» (Sesión 6.ª), es igualmente protestante la fórmula «Cristo solamente», de la que se separa netamente la fórmula católica «Cristo y María»[61].

Es indispensable reflexionar sobre el sentido de este principio. En un primer momento se podría tener la impresión de que el principio de exclusividad ofrece una interpretación meramente negativa del protestantismo, es decir, la impresión de que así se define al protestantismo por el hecho de que rechaza el segundo miembro de las fórmulas católicas; ello equivaldría a definir el protestantismo por lo que éste no admite o, más estrictamente, por lo que éste no es[62]. Y, sin

[59] Para el tema y su trasfondo teológico cf. C. POZO, *Catolicismo y protestantismo como sistemas teológicos* (Madrid 1974).

[60] Cf. el libro del obispo luterano W. STÄHLIN, *Allein. Recht und Gefahr einer polemischen Formel* (Stuttgart 1950), quien, por lo demás, intenta superar en su estudio la oposición entre las fórmulas «allein» y «und»; cf. H. VOLK, «Verbreitete Basis reformatorischer Theologie?»: *ThRv* 47 (1951) 1-6. Véase también C. BALIĆ, «Mary and Ecumenism»: *The Marian Era* 4 (1963) 106, quien pone de relieve la importancia de la palabra *solus* en el pensamiento protestante.

[61] K. Barth, en una entrevista, respondía a la pregunta sobre cuál era el mayor obstáculo existente entre católicos y protestantes: «Le plus gros obstacle? Eh bien, on pourrait dire que c'est un tout petit mot que l'Église romaine rajoute après chacune de notres propositions. C'est le mot: *et*. Quand nous disons Jésus, les catholiques disent Jésus *et* Marie» («Les chrétiens non-catholiques et le Concile»: *DC* 60 [1963] 404).

[62] Como observa Bouyer, cuando se pregunta al católico medio qué es el protestantismo, fácilmente responde con fórmulas negativas: «es protestante el

embargo, para los teólogos protestantes que proponen el principio de exclusividad como característico del protestantismo, el principio tiene un sentido positivo, en cuanto que, gracias a él, el sistema protestante se construye como un sistema circular en el que hay un solo centro: Dios o Cristo. Por el contrario, la línea geométrica capaz de describir el sistema católico sería una elipse con dos puntos focales yuxtapuestos[63]: el catolicismo yuxtapondría así la realidad creada al único centro divino, con lo que introduciría una atenuación de la importancia exclusiva del centro divino. En nuestro caso, el catolicismo yuxtapondría María a Cristo, abandonando así el ideal que expresaba la conocida fórmula calvinista *Soli Deo gloria* («a solo Dios la gloria»)[64].

No podemos analizar aquí todo el conjunto de fórmulas que se contraponen en los dos sistemas[65]. Baste subrayar ahora que no se describe correctamente el sistema católico

que no cree en la Virgen, ni en los santos, ni en la presencia real, etc.»; a veces, con fórmula todavía más vaga, se dirá que es el que rechaza la autoridad de la Iglesia o del Papa. Aparte del desconocimiento de lo que realmente es el protestantismo, que el fenómeno puede implicar, éste quizás se explica en una medida bastante grande por el hecho de que «le mot *protestant* évoque d'emblée l'idée d'un refus». Cf. L. BOUYER, *Du protestantisme à l'Église* (París 1954) 1. Por lo demás, como es sabido, el nombre de protestante tiene un origen bastante ocasional y poco importante desde un punto de vista teológico-doctrinal: procede de la *protesta* de cinco príncipes alemanes y catorce ciudades contra las decisiones de la Dieta de Espira de 1529: cf. G. MARON, «Protestation von Speyer», en H. K. GALLING (ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* V (Tubinga 1961) 666-667.

[63] Cf. H. VOLK, «Verbreitete Basis reformatorischer Theologie?», a.c., 1.

[64] Sobre este principio calvinista cf. L. BOUYER, *Du protestantisme à l'Église,* o.c., 72-89. W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung,* o.c., 234, subraya la conexión entre este principio y la posición de Calvino con respecto a la Mariología.

[65] El método mejor para un diálogo fructuoso en esta materia sería investigar si la Sagrada Escritura en los problemas controvertidos entre católicos y protestantes utiliza fórmulas exclusivas o fórmulas copulativas. Por lo demás, el mismo Stählin reconoce que el principio de exclusividad no se puede mantener con rigidez; cf. H. VOLK, «Verbreitete Basis reformatorischer Theologie?», a.c., 1-6. Convendría además tener en cuenta que los misterios no se pueden expresar con fórmulas exclusivas, sino que tienen que expresarse con fórmulas copulativas y sintéticas (precisamente el misterio consiste en la dificultad de conciliar y afirmar simultáneamente dos extremos); por ello y porque el cristianismo tiene el misterio como centro, es imposible que la palabra *allein* sea característica de su Teología; cf. C. POZO, *La fe* (Madrid 1986) 36-38; por este motivo, tiene razón J. LORTZ al observar que toda la historia de la Iglesia se puede enfocar a través de la idea del catolicismo como síntesis (naturalmente no se trata de «síntesis» en el sentido hegeliano, sino en el sentido explicado de respeto al misterio); cf. *Geschichte der Kirche* (Münster [17]1953) 23-24.

cuando se lo presenta con el esquema elíptico. En una elipse los dos puntos focales son equivalentes. Por el contrario, en las fórmulas católicas el elemento creado o humano, contenido en su segundo miembro, nunca es equivalente al elemento divino que se expresa en el primer miembro, sino que le está totalmente subordinado[66]. María no es una magnitud que se yuxtapone a Cristo, sino que le está plenamente subordinada y es totalmente dependiente de Él. Más aún, todo lo que María es, lo ha recibido de Cristo y lo tiene por participación de Él[67]. A pesar de ello, es una realidad que no podemos silenciar (no se puede dejar caer el segundo miembro), ya que tiene una significación positiva en la economía de la salvación. Con ello, la primera forma de presentación de la dificultad sistemática nos lleva de la mano a la segunda forma, que es la que, a mi juicio, plantea el problema en toda su radicalidad[68].

La segunda forma de presentación de la dificultad sistemática del protestantismo con respecto a la Mariología parte del principio de *pasividad,* es decir, de la *imposibilidad de una actividad positiva del hombre en el orden de la salvación.* Este principio en el protestantismo clásico se funda en la corrupción de la naturaleza humana como consecuencia del

[66] El caso de la fórmula «Escritura y Tradición» es más complejo. Para los defensores de la teoría propugnada por J. R. Geiselmann, la Tradición estaría subordinada a la Escritura, en cuanto que sólo explica y desarrolla lo que se contiene en la Escritura. Los defensores de la llamada teoría de las «dos fuentes» insistirían en que en la fórmula «Escritura y Tradición» no se añade nada humano al primer miembro, sino que la palabra de Dios se contiene en las dos fuentes: los dos miembros, por tanto, no afirman sino la misma realidad divina que es la palabra de Dios. Sobre la controversia en torno a este tema y sobre la teoría intermedia propuesta por J. Beumer (que es en la que, a mi juicio, debe buscarse la solución al problema) véase la bibliografía que he indicado en la «Introducción», nota 32.

[67] La idea filosófica de *participación* es esencial para entender la figura de María. El mismo Concilio Vaticano II (LG 62: AAS 57 [1965] 63) utiliza esta idea para explicar el misterio de María. De la misma manera que los seres creados no añaden nada a Dios (según la fórmula clásica, por la creación comienza a haber *plura entia,* pero no *plus entis,* ya que el *Ens a se* es absolutamente infinito). María no «añade» nada a Cristo. Habremos de ocuparnos, con mayor atención, del tema en el cap. III.

[68] A mi juicio, la segunda forma en que se suele exponer la dificultad sistemática del protestantismo hace ver con mucha mayor claridad dónde está el verdadero y último problema. Sobre la relación entre la fórmula «Solus Deus» y la exclusión de la cooperación positiva del hombre en la obra de la salvación, cf. E. STAKEMEIER, «De Beata Maria Virgine eiusque cultu iuxta reformatores», a.c., 475, quien cita unas palabras de M. J. Scheeben.

pecado original[69]. Tiene, por tanto, una perspectiva histórica: la imposibilidad del hombre para cooperar activamente en el plano de la salvación sería de orden histórico, como meramente histórica sería también la corrupción de la naturaleza humana.

Es claro que, en buena lógica, este principio sólo vale para el hombre nacido en pecado original y porque nacido en pecado original. Si María fue inmaculada en su concepción, es decir, exenta de pecado original desde el primer instante de su concepción, no tendría por qué valer para ella esta imposibilidad de cooperar activamente al bien en el plano de la salvación, que se deriva del hecho de poseer una naturaleza corrompida por el pecado original. Ahora bien, Lutero —al menos durante gran parte de su vida— afirmó la Inmaculada Concepción de María[70]. Lutero era un hombre poco sistemático, y no se preocupó, reflejamente, de combinar su doctrina de la imposibilidad histórica (imposibilidad de hecho) del hombre para cooperar activamente en el plano de la salvación con la posible excepción que hubiera representado María en cuanto adornada con el privilegio de su exención de pecado original. Desde el planteamiento de Lutero sobre la corrupción de la naturaleza humana —que es un planteamiento histórico y no metafísico—, hay que reconocer que la posibilidad de una excepción en el caso de María no es lógicamente impensable. Y, sin embargo, esa

[69] «Praeterea, quod peccatum originale in humana natura [...] sit [...] intima, pessima, profundissima (instar cuiusdam abyssi), inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae et omnium virium, imprimis vero superiorum et principalium animae facultatum, in mente, intellectu, corde et voluntate. Itaque iam post lapsum homo hereditarie a parentibus accipit congenitam pravam vim, internam immunditiem cordis, pravas concupiscentias et pravas inclinationes, ita ut omnes natura talia corda, tales sensus et cogitationes ab Adamo hereditaria et naturali propagatione consequamur, quae secundum summas suas vires et iuxta lumen rationis naturaliter e diametro cum Deo et summis ipsius mandatis pugnent atque inimicitia sint adversus Deum, praesertim quantum ad res divinas et spirituales attinet. In aliis enim externis et huius mundi rebus, quae rationi subiectae sunt, relictum est homini adhuc aliquid intellectus, virium et facultatum, etsi hae etiam miserae reliquiae valde sunt debiles et quidem haec ipsa quantulacumque per morbum illum hereditarium veneno infecta sunt atque contaminata, ut coram Deo nullius momenti sint» *(Formula Concordiae. Solida Declaratio* 1, 3: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* [Gotinga ³1956] 848-849). Sobre la corrupción de la naturaleza humana, según Lutero, como consecuencia del pecado original, cf. C. Pozo, «El hombre pecador»: *Greg* 65 (1984) 379-381, con las referencias y bibliografía que allí se recogen.

[70] Véanse más arriba las referencias recogidas en la nota 54.

cooperación positiva de María tenía que quedar excluida, en el pensamiento de Lutero, por otros motivos. Desde la «experiencia de la torre»[71], Lutero insistía con fuerza en que sólo la fe, entendida como «confianza del corazón por Cristo en Dios»[72], puede justificar y salvar al hombre. Admitir que una persona humana o algo creado puede tener o haber tenido un influjo positivo en la salvación de los hombres (una cooperación positiva de María con su sí en la Anunciación, al traernos al Salvador, habría tenido influjo universal sobre todos los hombres) destruiría la exclusividad de esa fe que justifica[73], por la que todo hombre ha de confiar en Dios por Cristo, no en alguien que sea persona humana o en algo creado[74].

Se comprende, por esto, cómo el protestantismo moderno ha desarrollado esta idea de imposibilidad de tal manera que la ha elevado a la categoría de un principio metafísico. No es ya sólo a la naturaleza humana, por haber sido corrompida por el pecado original, a la que se declara incapaz de hacer algo positivo en el orden de la salvación, sino que nada creado podría ejercitar un influjo de este tipo[75]: «lo

[71] Sobre la «experiencia de la torre» cf. R. García-Villoslada, *Martín Lutero,* I (Madrid 1973) 309-318.

[72] *Commentarius in epistolam S. Pauli ad Galatas* 3, 6: WA 40/1, 366.

[73] Para la conexión entre la doctrina de la justificación por la fe sola y la imposibilidad de que el hombre haga algo positivo en el plano de la salvación, dentro del protestantismo ortodoxo (y, por tanto, en una perspectiva histórica y no metafísica), cf. el texto de J. Gerhard, *Loci theologici,* VII, 162, citado por H. Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche.* Dargestellt und aus den Quellen belegt. Neu herausgegeben und durchgesehen von H. G. Pöhlmann (Gütersloh ⁹1979) 269. En efecto, si hubiera obras por las que se ejercitase un influjo en la obra salvadora, se destruiría la exclusividad de la fe que justifica, como elemento único de justificación y salvación; cf. Lutero, *In Romanos* 3,22: WA 56,255; Melanchthon, *Apologia Confessionis Augustanae,* art. 4: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche,* 174-176. Para el trasfondo del problema véase la nota siguiente y más adelante la nota 132.

[74] Con ello se pretende que nadie pueda gloriarse delante de Dios (cf. Ef 2,9). Se comprende así la tendencia claramente existente en la ortodoxia luterana a interpretar la fe que justifica, más como una experiencia pasivamente recibida de Dios en el alma que como un auténtico acto del hombre; cf. F. Prat, *La Théologie de Saint Paul,* II (París ⁴¹1961) 541. La fe protestante no merece la justificación, sino que «aprehende» el juicio de Dios que decide no imputarme mis propios pecados; cf. Lutero, *Enarrationes in Genesim:* WA 42, 192; Melanchthon, *Apologia Confessionis Augustanae,* art. 4, o.c., 232.

[75] En este planteamiento la razón última se sitúa en la negación de la analogía del ser. Según Barth, que hace referencia a unas palabras de E. Przywara, todo el catolicismo depende de la afirmación de la analogía del ser

finito no es capaz de lo infinito», según la conocida fórmula de Barth[76].

Este principio, en cualquiera de sus dos perspectivas —histórica o metafísica— ya indicadas, tiene claras consecuencias con respecto a la Mariología católica[77]. En una carta pastoral, escrita ya hace años por el Sínodo General de la Iglesia Reformada de Holanda sobre el catolicismo y el pro-

y todo el protestantismo de su negación; cf. Y. M.-J. CONGAR, «Marie et l'Église chez les protestants», a.c., 508-509; cf. también J. ALFARO, «Justificación barthiana y justificación católica», a.c., 765-769. Son sumamente conocidas estas palabras de Barth: «Ich halte die *analogia entis* für die Erfindung des Antichrist und ich denke, dass man ihretwegen nicht katholisch werden kann. Wobei ich mir zugleich erlaube, alle anderen Gründe, die man haben kann, nicht katholisch zu werden, für kurzsichtig und unernsthaft zu halten» (*Dogmatik* I/1 [Zollikon-Zürich [7]1955] VIII-IX). Es interesante notar ulteriormente que el paso de la perspectiva histórica a la perspectiva metafísica ha ido unido de hecho con la tendencia, muy frecuente hoy entre los teólogos protestantes, a no atribuir ningún valor histórico al cap. 3 del Genésis y a considerarlo como mero paradigma de la impotencia radical del hombre delante de Dios. Así, p.e., P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit* (Gütersloh [4]1958) 383-385; K. BARTH, *Dogmatik* IV/1 (Zollikon-Zürich 1953) 531-573; E. BRUNNER, *Der Mensch in Widerspruch* (Zürich [3]1941) 105-143; ID., *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung* [Dogmatik 2] (Zürich 1950) 101-131; E. E. SCHNEIDER, «Mysterium iniquitatis. Das heilige Geheimnis der Sünde»: *ThZ* 19 (1963) 113-125; P. TILLICH, *Systematische Theologie,* II (Stuttgart 1958) 35-52.

[76] En latín en el original: «finitum non capax infiniti» (*Der Römerbrief* [Zürich [2]1954] 193). Sobre este «premier cri de la foi barthienne», cf. L. BOUYER, *Du protestantisme à l'Église,* o.c., 92. En el prólogo a la segunda edición de su comentario a la epístola de los Romanos, Barth escribe: «Wenn ich ein "System" habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den "unendlichen qualitativen Unterschied", von Zeit und Ewigkeit, genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. "Gott ist im Himmel und du auf Erden"» (*Der Römerbrief,* o.c., XIII).

[77] En el fondo, en lo que se refiere a excluir que cualquier realidad creada pueda tener eficacia positiva y ser activa en el orden de la salvación, la distancia entre ambas concepciones —la histórica y la metafísica— es menor de lo que pudiera parecer a primera vista; en ambas se rechaza toda instrumentalidad con respecto a la gracia. Aun en una perspectiva histórica y como posterior al pecado original, la tesis de la justificación por la fe sola, en la que Dios mismo obra todo en el hombre directa e inmediatamente, hace innecesario cualquier otro posible medio o instrumento creado de gracia. Así lo advertía ya K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde* (Hannover 1939) 625. Podría decirse que el planteamiento histórico excluye los instrumentos creados de gracia porque son innecesarios, y el planteamiento metafísico, porque son metafísicamente imposibles («finitum non capax infiniti», debemos repetir una vez más). Se comprende también que E. TROELTSCH, «Protestantisches Christentum und Kirche», en *Kultur der Gegenwart,* IV (Leipzig [2]1909) 456, entendiendo, bajo el término «sacramento», todo instrumento de gracia, colocara en la disolución del concepto de sacramento «die religiöse Zentralidee des Protestantismus».

testantismo[78], el Sínodo pretende describir en qué difieren ambas confesiones. Las diferencias son muchas. No es posible ni necesario enumerarlas todas. En opinión del Sínodo, bastará subrayar aquellas que son de mayor importancia para que en ellas aparezca la diferencia fundamental[79].

Teniendo en cuenta este propósito de buscar, en último término, la divergencia fundamental —aquella de la que todas las demás se derivan—, puede parecer, a primera vista, inesperado que el Sínodo elija para su estudio, como primer punto de oposición, la Mariología. Es claro que ni histórica ni sistemáticamente comenzaron por aquí las discusiones en tiempo de la Reforma. Por ello, el Sínodo se siente obligado a explicar la razón de su modo de proceder en el párrafo sumamente interesante con que cierra la introducción de la carta pastoral:

> «Comenzaremos estudiando la doctrina romana sobre la Virgen María, no porque esta doctrina sea el punto de partida del desarrollo de toda la teología católica, sino porque es más bien el fruto y el coronamiento. Tendremos ocasión de constatar que todas las líneas maestras de la teología romana convergen hacia esta doctrina. Tendremos así una primera visión de nuestras divergencias, a partir de la cual nos será tanto más fácil descubrirlas en otros puntos»[80].

María tiene, sin duda, una enorme importancia en el catolicismo, importancia que éste apoya sobre determinados textos bíblicos. ¿No ha llamado el ángel Gabriel a María «llena de gracia» y «bendita entre las mujeres» (Lc 1,28)? La segunda de estas dos alabanzas, ¿no ha sido repetida por Isabel (v.42)?[81] ¿No ha profetizado María de sí misma: «He

[78] *Herderlijk Schrijven van de Generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk betreffende de Romms-Katholieke Kerk* (s'Gravenhage 1950). Utilizo la traducción francesa «Catholicisme et protestantisme»: *Revue reformée* 11-12 (1952) fasc.3-4.

[79] Ibíd., 17-18.

[80] Ibíd., 18.

[81] Reproduzco la posición de la Pastoral que comento, aunque, como es sabido, la crítica considera generalmente que la expresión «bendita entre las mujeres» en Lc 1,28 es una lectura difícilmente sostenible, pues se piensa que allí probablemente es sólo una atracción del v.42. Se trataría, pues, de una alabanza de Isabel y no una alabanza *repetida* por Isabel. Véase, sin embargo, J. B. CORTÉS-QUIRANT, «"Bendita tú sobre todas las mujeres". ¿Gabriel o Isabel? Breve estudio de crítica textual»: *EstB* 49 (1991) 271-276, quien es favorable a la autenticidad de la expresión ya en el anuncio del ángel.

aquí que desde ahora me llamarán bienaventurada todas las generaciones» (v.48)? Sin embargo —prosigue la carta pastoral—, a los ojos de la Iglesia católica, el texto de mayor trascendencia mariológica es el que contiene la respuesta de María al ángel: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra» (v.38)[82].

La carta pastoral descubre aquí —en el modo católico de interpretar este pasaje— una clara expresión de la divergencia fundamental. Para el catolicismo hay en este pasaje evangélico una cooperación de María —en la decisión personal de su sí— a la obra de la redención.

Partiendo de presupuestos protestantes, la interpretación de la perícopa de la Anunciación sería muy distinta. Es característico el empeño de un teólogo calvinista, como Barth, en poner de relieve, al explicar el pasaje, los elementos que pueden tener sentido pasivo: la mujer, el elemento pasivo de la generación, es escogida, mientras que el varón, el elemento activo, es excluido; María, recibiendo la palabra, se presenta como objeto de la acción soberana de Dios, utilizada en el mero papel de recibir: «He aquí la esclava del Señor: *hágase en mí* según tu palabra» (Lc 1,38); ¿no aparece así María en su más radical impotencia frente a Dios que será quien haga todo?[83]. Y, sin embargo, toda la frase comienza con las palabras: «María dijo: he aquí (ἰδοὺ)» en que se expresa su decisión libre, solicitada y sostenida por la gracia, que abre la puerta a la posterior acción de Dios en Ella. Por muy pasiva que sea la forma verbal «hágase» (γένοιτό)[84], es una

[82] «Catholicisme et protestantisme», a.c., 20.

[83] K. BARTH, *Dogmatik* I/2 (Zollikon-Zúrich [4]1948) 209-214; ÍD., *Esquise d'une dogmatique* (Neuchâtel-París 1950) 96-97. Para una crítica de su posición cf. C. DILLENSCHNEIDER, *Le principe premier...*, o.c., 152-161. Quiero señalar el posible equívoco que tiene en alemán presentar a María diciendo que es «der bloß empfängliche, der jungfräuliche Mensch» (K. BARTH, *Dogmatik* I/2, o.c., 209) o subrayar su paso a un segundo plano «weil sie nur als Empfängerin, als Begnadete wichtig wird» (ibíd., 154) y, en general, recurrir demasiado al uso del verbo «empfangen». Teniendo en cuenta que el verbo significa en alemán tanto «concebir» como «recibir», con él o con palabras derivadas de él se da la impresión de que el modo de hablar no se está separando del tema de la concepción virginal, pero, a la vez, se está sugiriendo un fuerte sentido de receptividad o, lo que es lo mismo, de pasividad. Para la manera como Barth explica la concepción virginal cf. K. REISENHUBER, *Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner*, o.c., 38-55.

[84] Ideológicamente, por supuesto; no me interesa ahora que el verbo sea gramaticalmente un deponente.

palabra pronunciada libremente por una persona humana, con la que ésta responde sí al anuncio del ángel. Todo intento de pasar por alto el claro elemento de decisión personal del sí de María por el que colabora activamente en la obra de la redención[85], desvirtúa el sentido del texto evangélico. Una seria valoración de este sí es fundamental en la Mariología católica[86].

Como lo reconoce el Sínodo General de la Iglesia Reformada de Holanda:

> «[...] la razón de la inmensa veneración de que María es objeto, se hace entonces más clara. En María, la Iglesia romana contempla la imagen original y el modelo de toda cooperación humana con la gracia divina. Ésta es la razón por la que se esfuerza por todos los medios por hacer comprender claramente que no piensa en modo alguno en hacer de ella una diosa, una naturaleza divina, porque es precisamente en cuanto creatura humana como es digna de tal honor. En María considera la Iglesia romana aquello de que el hombre es capaz por la gracia de Dios. ¡Ciertamente la redención viene de Dios! Pero, según el plan de Dios, María es indispensable en cuanto corredentora y sirviente en el plan de la salvación. Así en María la Iglesia venera aquello a lo que la gracia de Dios nos llama y lo que ella [la gracia] nos hace realizar. María es la imagen original del creyente que es llamado a cooperar con la gracia»[87].

En estas palabras aparece el punto de diferencia fundamental entre católicos y protestantes con respecto a la Mariología, el punto de mayor dificultad para todo el protestantismo ortodoxo: el hecho de que en la Mariología católica se atribuye a María una cooperación positiva en la obra de la

[85] «La réponse de Marie, ce grand *oui* de l'homme à Dieu, ne fait qu'indiquer l'acte par lequel le Créateur accepte et prend en charge sa créature» (K. BARTH, *Esquisse d'une dogmatique*, o.c., 97).

[86] Con esto quiero decir que la idea de cooperación de María a la obra de la redención (sea cual fuere el modo teológico como haya que explicarla) es esencial en la concepción católica de la figura de María; cf. C. POZO, «La asociación de María a la obra de la salvación»: *SMa* 2 (1979) 461-475, y más adelante el cap. X. Sobre las diversas líneas de explicación he dado una visión de conjunto en el párrafo «La cooperación de María a la obra de la salvación», del cap. I. Por tratarse de un rasgo esencial de su figura, nada tiene de extraño que el Concilio Vaticano II, como veremos en el cap. III, haya subrayado fuertemente esta idea de cooperación de María.

[87] «Catholicisme et protestantisme», a.c., 20-21.

salvación[88]. Éste es el punto que tiene ante los ojos Barth cuando escribe:

> «El dogma mariano no es ni más ni menos que el dogma crítico central de la Iglesia romana, desde el que hay que examinar todas sus posiciones decisivas y con el que están en pie o caen[89]. [...] Precisamente en la doctrina mariana y en el culto mariano se hace visible la herejía [*die* Häresie, ¡con artículo determinado!] de la Iglesia católica romana, a partir de la cual todas las demás se hacen inteligibles. La "Madre de Dios" del dogma católico romano es, a saber, muy simplemente el principio, el prototipo y la suma de la creatura humana, que por la gracia preveniente colabora ministerialmente *(ministerialiter)* en su redención, y precisamente en cuanto tal es también el principio, el prototipo y la suma de la Iglesia»[90].

Con respecto a esta dificultad sistemática[91], el Concilio Vaticano II —tendremos ocasión de verlo más adelante en el capítulo próximo—, a pesar de ser consciente de que era aquí y no en ningún otro elemento mariológico concreto donde se situaba el centro de gravedad de los problemas ecuménicos de la Mariología católica[92], no juzgó que fuera

[88] Ya desde ahora hemos de reseñar que algunas monografías modernas de ciertos teólogos protestantes sobre María se separan de esta concepción ortodoxa del protestantismo en mayor o menor grado, superando este punto fundamental por un acercamiento a posiciones católicas. Así H. ASMUSSEN, *Maria, die Mutter Gottes* (Stuttgart ²1957), y M. THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur, figure de l'Église* (Taizé 1962). Hemos de ocuparnos de ellos más adelante. Baste, por el momento, remitir a TH. O'MEARA, *Mary in protestant and catholic Theology,* o.c., 312-322.

[89] Es decir, si la Mariología está en pie, están en pie las demás posiciones católicas fundamentales; si cae, caen también ellas. Barth construye su frase con una alusión a la fórmula protestante clásica, que llamaba a la doctrina de la justificación por la fe el «articulus stantis et cadentis Ecclesiae». Sobre su origen histórico, véase la «Introducción», nota 18.

[90] *Dogmatik,* I/2, o.c., 157. Cf. K. REISENHUBER, *Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner,* o.c., 21-31.

[91] Esta dificultad, precisamente por ser sistemática, trasciende toda la teología protestante. De ella trato aquí solamente en cuanto que se refiere a la Mariología. Para otros aspectos tanto históricos como teológicos del problema cf. C. POZO, «La Iglesia como sacramento primordial», a.c., 139-159; ÍD., *Catolicismo y protestantismo como sistemas teológicos,* o.c.

[92] Al enumerar los puntos de divergencia entre católicos y protestantes, por lo que se refiere a la Mariología, el CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio* 20: AAS 57 (1965) 105, sólo señala éste: «de [...] munere Mariae in opere salutis».

buen método ecuménico silenciar este punto de la doctrina mariológica católica[93]; más aún, como lo expondremos más adelante, subrayó fuertemente este aspecto de cooperación de María (seguramente el Magisterio de la Iglesia no había subrayado nunca anteriormente, con tanta fuerza, este aspecto). El único método ecuménico correcto con respecto a los puntos difíciles de la doctrina católica es intentar hacerlos más fácilmente inteligibles en una síntesis superior[94]. Así procedió en nuestro caso el Concilio Vaticano II.

4. Lutero y la dificultad sistemática de la Mariología

He escrito más arriba que en los reformadores, mientras que hubo una mayor o menor apertura, según los casos, con respecto a privilegios concretos de María, existió una posición unánime de rechazo con respecto a la mediación de María y, consecuentemente, a su invocación, al menos desde el momento en que la primera intuición de Lutero se convirtió en sistema. Pienso que señalar las líneas fundamentales de la evolución personal del mismo Lutero contribuirá a iluminar ulteriormente el sentido de la dificultad sistemática.

Quizás el punto de observación más apto del proceso doctrinal mariológico de Lutero sea su comentario al *Magnificat*[95]. Escrito en 1521, constituye una obra de transición[96]. No que-

[93] No silenciar los puntos de divergencia es un principio programático general del Concilio: «Modus ac ratio fidem catholicam exprimendi nullatenus obstaculum fieri debet dialogo cum fratribus. Integra doctrina lucide exponatur omnino oportet. Nil ab oecumenismo tam alienum est quam ille falsus irenismus, quo puritas doctrinae catholicae detrimentum patitur et eius sensus genuinus et certus obscuratur» (CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio* 11: AAS 57 [1965] 99).

[94] Cf. U. VON BALTHASAR, *Wer ist ein Christ?* (Einsiedeln 1965) 39-43.

[95] *Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt:* WA 7, 544-604. Sobre esta obra, cf. W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung,* o.c., 211-214; J. E. VERCRUYSSE, «Maria alla luce di una teologia della croce. Martin Lutero commenta il Magnificat»: *Parola, spirito e vita* 6 (1982) 229-242. Del mismo año que esta obra de Lutero es el sermón de JUAN ECOLAMPADIO, *De laudando in Maria Deo* (Augustae 1521), hoy muy accesible en la reciente edición italiana: GIOVANNI ECOLAMPADIO, *La lode di Dio in Maria* (Roma 1983). Su posición es muy parecida a la que Lutero tiene en esa fecha: acepta todavía la invocación de los santos (entre ellos naturalmente también la de María); cf. ibíd., 46. Pero los acentos se deslizan al tema de la alabanza, más aún al tema de la alabanza a Dios por lo que ha hecho en María. Para su crítica a los títulos aplicados a María véase ibíd., 44.

[96] TH. O'MEARA, *Mary in protestant and catholic Theology,* o.c., 116.

remos detenernos en los títulos de alabanza a María que en el comentario al *Magnificat* pueden encontrarse[97]. Mucho más primariamente nos interesa un hecho que tiene una mayor relación con el problema de la dificultad sistemática. En dos ocasiones, tanto al principio como al final de la obra, Lutero se dirige a la súplica celeste de María[98]. De especial interés me parece el segundo de los dos pasajes, ya que utiliza un término que en Lutero es técnico: «intercesión» *(Fürbitte)*.

Junto al título de «intercesora» había en la teología y piedad mariana de la época otros dos de uso muy frecuente que no aparecen en el comentario de Lutero al *Magnificat:* «medianera» y «abogada»[99]. Esta ausencia no es casual.

El término «medianera» nunca tuvo acceso a la teología reformada. El texto de 1 Tim 2,5 («Porque uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús»), explicado por Lutero más tarde (1528) en su comentario a la primera carta a Timoteo, con una notable sobriedad[100], tuvo siempre en su mente un sentido de rígida exclusividad: si el mediador es uno, sólo uno, no podrá aceptarse, aunque en tantos libros se diga lo contrario, «que María es nuestra medianera ante Cristo, como si la Pasión de éste no sirviera ya para nada por ser demasiado lejana en el tiem-

[97] «So nennt er [Luther in diesem Werk] Maria die "hlg. Jungfrau, hochgelobte Jungfrau Maria, die zarte Mutter Christi, hochgebenedeite Mutter Gottes u.a."» (W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, o.c., 214).

[98] «Dei selbige zartte mutter gottes wolt mir erwerbenn denn geyst, der solchs yhr gesang muge nutzlichen und grundlich auszulegen» *(Das Magnificat...:* WA 7, 545). «Das vorleyhe unsz Christus durch furbit und willen seiner lieben mutter Maria. Amen» (ibíd.: WA 7, 601).

[99] H. A. OBERMAN, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Cambridge, Mass. 1963) 322, señala, entre los títulos, que Gabriel Biel, un teólogo que ciertamente influyó en Lutero (a veces positivamente, a veces provocando una reacción de signo contrario), aplica más frecuentemente a María, los de «mediatrix ad mediatorem» y «advocata peccatorum».

[100] *Vorlesung über den 1. Thimotheusbrief:* WA 26, 37: «omnes, qui redimuntur, redimuntur per istum et non alium»; «quod nemo sit inter eos, qui pro se satisfaciat, sed per Christum». Y. M.-J. CONGAR, «Regards et réflexions sur la Christologie de Luther», en *Chrétiens en dialogue,* o.c., 464-465, ha llamado la atención sobre la gravedad del sentido que estas frases adquieren, si se tiene en cuenta que a continuación Lutero interpreta «homo Christus Iesus» como si significara simplemente «Filius Dei»; *Vorlesung...:* WA 20, 38-39. En el fondo, Lutero no reconoce a la naturaleza humana de Cristo un papel positivo en su mediación (si esto es así, mucho menos podría reconocer un papel positivo mediador a María); véase más adelante la nota 135 de este capítulo sobre la cristología de Lutero.

po»[101]. Otras fórmulas más generales que engloban a los santos en la exclusión, porque uno solo es el Mediador, Cristo, incluyen, sin duda, a María en el rechazo[102]. En el título de «medianera» aplicado a María encuentra Lutero una dificultad de tipo escriturístico.

Tampoco es casual el que no aparezca el título de «abogada» en el comentario al *Magnificat,* en el cual, sin embargo, Lutero habla de «intercesión» de María, con lo que implícitamente la reconoce como «intercesora». El comentario es de 1521. Del año siguiente (1522) conservamos una neta toma de posición: «No queremos tenerla [a María] como una abogada *(Fürsprecherin),* queremos tenerla como una intercesora *(Fürbitterin),* como a los otros santos»[103]. Prescindiendo de la rectitud lingüística, muy discutible, de los términos que en alemán son prácticamente sinónimos[104], Lutero ha introducido una importante distinción conceptual: intercesora, sí; abogada, no.

Los motivos en este caso no nacen de una dificultad exegética, como sucedía con el término «medianera». La repulsa, a mi juicio, procede de una reacción emocional de Lutero frente a la piedad popular católica de su tiempo, mezclada con su concepto, bastante peyorativo por cierto, de lo que es ser abogado. En este último aspecto hay razón para pensar que Lutero veía en el abogado la persona siempre a favor del reo, dispuesta a salvarle en juicio a base de su propia habilidad y manejando pretextos sobre presuntos derechos del cliente; en una palabra, una persona decidida, incluso si fuera posible, a engañar al juez y, en todo caso, con especiales títulos jurídicos de acceso a él[105]. Aunque Lutero haya rechazado esta descripción por lo que tenía de derogatoria de la independencia de Cristo (y ya bastaría esto para

[101] *Predigt über das Ave Maria* (11-3-1523): WA 11, 60; cf., en el mismo sentido, *Matthäus Kapitel 18-24 in Predigten ausgelegt* (1537-1540): WA 47, 276.

[102] «Die heiligen anzuruffen haben andere angriffen, ehe denn ich. Und mir gefellet es und gleubs auch, das allein Christus sey als unser mitteler anzuruffen. Das gibt die schrift und ist gewis» *(Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* [1528]: WA 26, 508). Véase también MELANCHTHON, *Apologia Confessionis Augustanae*, art.4, o.c., 323: «Cum alii mediatores praeter Christum quaeruntur, collocatur fiducia in alios, obruitur tota notitia Christi».

[103] *Sermon von der Geburt Mariä* (8-9-1522): WA 10/3, 325.

[104] Cf. B. GHERARDINI, *La Madonna in Lutero,* o.c., 206, nota 160.

[105] Ibíd., 207; TH. O'MEARA, *Mary in protestant and catholic Theology,* o.c., 117.

que no fuera encuadrable en su teología), no creo que resultara tampoco demasiado honrosa para María.

Los motivos que Lutero intuye tienen en la piedad popular repercusiones contra las que Lutero reacciona con energía. De ellas acusa al Papado[106]. Se trataría de una presentación «papista» en la que Cristo aparece como juez severo y rígido que castiga, mientras que en María hay «dulzura y amor»; «por esto se tenía miedo de Cristo y todos hemos huido de su presencia para invocar a los santos y a María y otros, como socorredores, y eran todos ellos más santos que Cristo», sin llegar a ver que Cristo «es Mediador, Ayudador, Consolador, Trono de la gracia, Epískopos, Pastor, Hermano, Abogado, Regalo nuestro y Socorredor, y como tal se nos ha dado y regalado, más que como juez, de modo que no tengamos que huir de Él»[107].

Dejemos aparte las responsabilidades de esta representación que Lutero hace recaer —como es habitual en él— sobre el Papado. No le habría sido fácil confirmarlas con testimonios doctrinales oficiales. Pero, aunque pueda herirnos el lenguaje duro de Lutero (duro, sobre todo, porque vehemente y excesivo, exagerado él mismo cuando quiere acusar exageraciones de la piedad popular), no es fácil negar que la presentación popular de María como abogada ante Cristo juez no haya llevado a veces, por ejemplo, en sermones (donde la exaltación retórica puede hacer que se midan menos las palabras), a una acentuación que, sin advertirlo, lanza sobre Cristo los aspectos antipáticos y rígidos de juez y conserva para María los amables y dulces de abogada. Tampoco puede dudarse que exageraciones de este tipo hayan existido incluso en formulaciones teológicas nominalistas del final de la Edad Media[108]. Se trata claramente de exageraciones[109].

[106] «Ich bin undter dem Bapstumb für Christo geflohen und für seinem namen gezittert» (*Auslegung des dritten und vierten Kapitels Johannis in Predigten* [1538-1540], *Das dritte Kapitel*: WA 47, 99).

[107] Ibíd.: WA 47, 100.

[108] A propósito de Gabriel Biel, véase la exposición de conjunto que hace H. A. OBERMAN, *The Harvest of Medieval Theology...*, o.c., 310-322. Llaman la atención algunas comparaciones como la contenida en estas palabras: «[Christus] licet factus sit homo, mansit tamen Deus. Advocatum habere vis et ad ipsum: ad Mariam recurre. Pura siquidem humanitas in Maria, non modo pura ab omni contaminatione, sed et pura singularitate naturae» (GABRIEL BIEL, *Sacri canonis missae expositio resolutissima*, Lectio 32, B [Basilea 1510] f. 67v; ed. crit. H. A. OBERMAN - W. J. COURTENAY, vol. I [Wiesbaden 1963] 329).

[109] No se diga que María nunca será nuestro juez. *Ahora* tampoco lo es Cristo. Y cuando Cristo nos juzgue (Mt 25,31-46), tampoco podrá María estar entonces de parte de los reos.

Por su parte, la Teología católica tiene toda la razón cuando insiste en que la única Mediación de Cristo no excluye mediadores secundarios participados[110]; pero no es admisible en una Teología católica correcta que los mediadores secundarios constituyan una sombra que se proyecta sobre el Mediador único, quitándole algo de su esplendor.

Todo esto plantea el problema del diálogo ecuménico sobre estas dificultades de Lutero, que continúan vivas en el protestantismo ortodoxo posterior. Ante todo, recordemos que el Concilio Vaticano II no ha tenido inconveniente en repetir los títulos con que se invoca a María en la Iglesia: «Abogada, Auxiliadora, Ayudadora, Medianera»[111]. El primero y el último son los que Lutero rechazaba ya en 1521. Una vez más, el método ecuménico del Vaticano II no consistirá en silenciar los problemas, sino en confesarlos, para intentar después hacerlos inteligibles[112].

Aunque Lutero se haya opuesto a los títulos de «medianera» y «abogada» por motivos claramente distintos (de exégesis bíblica en el primer caso y de reacción emocional ante el tipo de piedad que se unía al título en el segundo), hay que reconocer que Lutero planteaba también la idea de una eventual mediación de María fundamentalmente en el ámbito de su intercesión celeste ante Cristo[113]. Por ello es lícito abordar

[110] «Unica mediatio Redemptoris non excludit, sed suscitat variam apud creaturas participatam ex unico fonte cooperationem» (LG 62: AAS 57 [1965] 63).

[111] Ibíd.

[112] La explicación que da el Concilio en el número a que vengo refiriéndome, insiste en el concepto de Mediación *participada* (véanse, por ahora, las palabras que he transcrito en la nota 110); sobre el concepto de mediación participada volveré en el cap. III. También RM 38: AAS 79 (1987) 411-412, concilia la mediación de María con la existencia de un único Mediador, Cristo, a través del concepto de participación.

[113] Véanse las referencias contenidas en las notas 101 y 102 de este capítulo. Este mismo enfoque aparece también en la fórmula «mediatrix ad mediatorem» en el sentido con que la he recogido en Gabriel Biel (véase la nota 99), y es también el enfoque de controversistas católicos de primera hora como Juan Eck; cf. C. POZO, «La posición de los católicos y de los protestantes...», a.c., 222-224. En el cap. X expondré cómo este elemento de la mediación de María, aunque muy importante, no es el primariamente afirmado en la tradición más primitiva, la cual insiste más bien en el sí de la Anunciación por el cual María nos trajo al Salvador y con Él la salvación. Por lo demás, Lutero (véase más adelante el texto al que se refiere la nota 135) puso un principio que hacía imposible toda mediación de María sea cual fuere el sentido en que se la entienda.

el estudio de la problemática de ambos títulos simultáneamente. Pienso entonces que puede ser útil subrayar que muchas dificultades podrían resolverse reflexionando sobre la disyuntiva entre una concepción que presenta a María que intercede ante Cristo o que juntamente con Cristo intercede ante el trono del Padre (las fórmulas en que María aparece como «medianera *ante el Mediador»*, lógicamente, deben culminar en un momento posterior en que el Mediador principal, teniendo tras sí las intercesiones de los mediadores subordinados, intercede ante el Padre). No se trata de una discusión sobre la legitimidad de las fórmulas en que se expresan respectivamente estos dos esquemas. Ambas son legítimas. A Cristo se le puede considerar en su divinidad (lo que equivale a situarlo como término último de oración en el que desembocan, como meta final, también los mediadores secundarios) o en su condición de Mediador. El mismo Concilio Vaticano II cierra el capítulo dedicado a María con una fórmula en que Ella intercede simplemente ante Cristo, sin ulterior alusión a una función mediadora de Éste[114]. La única cuestión es preguntarse cuál de las dos fórmulas expresa un contenido teológico más rico y tiene mayores ventajas pastorales; incluso podría añadirse la pregunta sobre cuál de ellas se presta menos a la presentación popular exagerada que tanto hería la sensibilidad de Lutero, lo que equivale a interrogarse sobre las ventajas ecuménicas de cada uno de los dos esquemas. Planteada así la cuestión, mis preferencias van decididamente hacia la segunda fórmula, aunque concibiéndola con toda la flexibilidad que tiene en la tradición espiritual[115].

Creo que un fenómeno notable, frente al que vale la pena reaccionar, es la pérdida de la vivencia de Cristo Mediador y Abogado que intercede en la piedad del pueblo cristiano[116].

[114] «Universi christifideles supplicationes instantes ad Matrem Dei et Matrem hominum effundant, ut Ipsa [...] apud Filium suum intercedat» (LG 69: AAS 57 [1965] 66).

[115] Sobre esta flexibilidad véase más adelante la nota 120. Por otro lado, precisamente porque reconozco la legitimidad de las dos fórmulas y planteo la cuestión sólo en el orden de mayores ventajas, especialmente pastorales (este tipo de ventajas es cambiante en virtud de las circunstancias diversas), nada más lejos de mi intención que defender un exclusivismo de una fórmula frente a la otra.

[116] No ha sucedido ni podía suceder lo mismo en la oración oficial de la Iglesia, la liturgia. En ella, en concreto en la liturgia romana, el concepto de Cristo mediador se ha mantenido muy vivo. K. ADAM, *Christus unser Bruder* (Regensburg [8]1950) 73, hace notar que la liturgia romana ha sido la única que

El hecho tiene una historia compleja, que he esbozado en otra ocasión[117]: las más antiguas doxologías, que se dirigían al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo, se cambiaron en la actual («Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo»), como consecuencia de las controversias arrianas, para evitar toda interpretación subordinacionista. Lo mismo sucedió con otras fórmulas de oración: Cristo, el Mediador, fue colocado en el término para evitar que se le interpretara como inferior y subordinado al Padre. El vacío que Cristo dejaba se llenó con intercesores a Cristo[118], los cuales adquirían así una perspectiva de figuras autónomas e independientes. Por el contrario, todavía hoy las oraciones de la liturgia romana se cierran con una doxología del corte más antiguo y tradicional. Se ora al Padre y se concluye poniendo por intercesor a Cristo, el hermano mayor, que se prolonga en la Iglesia, es decir, «en la unidad del Espíritu Santo», en la unidad (o, si se prefiere, dígase en la *comunidad)* que el Espíritu Santo produce entre nosotros y de la que el Espíritu Santo es causa[119].

ha conservado un esquema de oración (el esquema al que me refiero en la nota 119 y en el texto correspondiente a ella), que sería el más primitivo y el teológicamente más rico, y en el cual se subraya el pensamiento de Cristo mediador. Es sugestivo que haya sido así: que la liturgia de la Iglesia madre, de la Iglesia que posee la cátedra de la infalibilidad, haya sido la única en conservar este tesoro de oración (no se olvide la conexión entre la *lex orandi* y la *lex credendi).*

[117] *Teología del más allá,* o.c., 125-128. Sobre la cuestión cf. J. A. JUNGMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Münster 1925) y K. ADAM, *Christus unser Bruder,* o.c., 46-80 (se trata de un capítulo que tiene como título: «Durch Christus unsern Herrn»).

[118] Es posible que en la evolución haya intervenido más tarde una piedad de tipo, un poco, monofisita. La infalibilidad de la Iglesia la obliga a excluir la herejía doctrinal; pero no siempre una herejía doctrinalmente vencida (como lo fue el monofisismo en Calcedonia) deja automáticamente de ejercer un cierto influjo en las formas de piedad, especialmente populares. Aunque nada tiene que ver con nuestro caso, piénsese, por ejemplo, en lo que duró una cierta pervivencia histórica de tipos populares de espiritualidad jansenista, después de que el jansenismo había sido doctrinalmente vencido.

[119] Cf. J. A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia,* III, 1, 12, t.1 (Viena [5]1962) 486-492. La interpretación eclesiológica de la fórmula «in unitate Spiritus Sancti», defendida por Jungmann, ha sido criticada, sobre todo, por B. BOTTE, «In unitate Spiritus Sancti», en B. BOTTE - CHR. MOHRMANN, *L'Ordinaire de la Messe* (París-Lovaina 1953) 133-139. Una síntesis de las respuestas de Jungmann que le justifican para seguir manteniendo su explicación, en *Missarum sollemnia,* Anhang, t.2 (Viena [5]1962) 580-581. En la línea de Jungmann cf. T. BAUMANN, *El misterio de Cristo en el sacrificio de la Misa* (Madrid 1946) 297-302; TH. SCHNITZLER, *Die Messe in der Betrachtung,* I (Friburgo de B. [4]1957) 112-113, con textos patrísticos en conexión con Ef 4,3. En efecto, allí con la expresión «la unidad del Espíritu» se trata «del Espíritu Santo como principio

Creo que así no se olvida que Cristo es el Mediador principal; más aún, único; los demás mediadores e intercesores no son sino prolongación suya, y sólo median e interceden en cuanto que en ellos se realiza esa misteriosa prolongación de Cristo. No es posible que recaigan sombras sobre la figura de Cristo, nuestro Mediador (1 Tim 2,5) y nuestro abogado ante el Padre (1 Jn 2,1), por el hecho de que Él se haya dignado unir a los que son prolongación suya en su acción mediadora. En el fondo, sólo propugnamos vivir más intensamente el modo de orar al Padre por el Hijo que se prolonga en la Iglesia, como la Iglesia misma nos enseña a hacerlo en la liturgia romana[120].

Más aún, el esquema indicado puede ofrecer una explicación teológica a la dificultad exegética que 1 Tim 2,5 presentó a Lutero en orden a admitir el título de «Medianera» aplicado a María. El texto es sumamente importante; incluso

de la unidad eclesiástica y cristiana, creador de la Iglesia (Prat, Padovani, Abbott, Huby, Masson, González Ruiz)». J. LEAL, «Carta a los Efesios», en AA.VV., *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Nuevo Testamento,* II (Madrid [2]1965) 704.

[120] En modo alguno pretendo defender un esquematismo oracional que, dirigiéndose al Padre, exponga la petición para concluir con una doxología en la que Cristo, el hermano mayor que se prolonga en el Cristo total (conjunto en el que atribuimos a María una situación singular), es puesto como Mediador. La espontaneidad que se dirige a cada uno de los mediadores y dialoga con ellos es esencial en una vida intensa de oración. Buen ejemplo de esta viveza, sin dejar, por ello, de conservar con relieve la idea de mediadores, son los coloquios triples en SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales* n.63, 147, 156, 168, 199: *Monumenta Historica Societatis Iesu* 100, p.198 y 200, 248 y 250, 254, 262, 284. Igualmente esta viveza aparece en el modo como Juan Pablo II (cf. RM 38, nota 96: AAS 79 [1987] 411) entiende y explica la fórmula «mediatrix ad Mediatorem» en el sentido de mediación de María, subordinada a la de Cristo; el Papa toma la expresión de SAN BERNARDO, «In Dominica infra octavam Assumptionis sermo», 2, en J. LECLERCQ - H. ROCHAIS (eds.), V (Roma 1968) 262 (PL 183,429). Un problema distinto surge cuando la fórmula «mediatrix ad Mediatorem» se propone, como hace Gabriel Biel, porque Cristo, que es Dios, no podría oírnos directamente, ya que somos pecadores: «Scimus quod peccatores deus non exaudit. [...] Opus ergo erat mediatrice ad mediatorem. Dedit ergo et ab aeterno ordinavit piam nobis matrem [...] quam semper filius audit et filium pater numquam non exaudit; ut per illam omnes nostrae preces et sacrificia porrigantur et ita numquam repulsa patiantur. Hec est scala peccatorum per quam christus rex celorum ad se traxit omnia». GABRIEL BIEL, *Sermones de festivitatibus gloriose virginis marie* (Hagenau 1510) p.22 I, citado por H. A. OBERMAN, *The Harvest of Medieval Theology...,* o.c., 312, nota 89. Para el tema de la piedad mariana nominalista, especialmente en cuanto sugiere que hay que colocar más confianza en María que en Cristo, cf. C. POZO, «La posición de los católicos y de los protestantes...», a.c., 202-204.

es posible que en él se nos haya conservado una antiquísima aclamación litúrgica prepaulina[121]. Teológicamente hablando[122], en realidad no hay más que un Mediador, Cristo; pero entendemos a Cristo en toda la amplitud del Cristo total, que engloba a todos sus miembros vivos[123]. En cuanto miembros vivos del Cristo total, todos los santos sobre la tierra o en el cielo participan de la función mediadora de Cristo; María a la cabeza de los santos, no como un miembro más, sino con la grandeza única que le confiere su dignidad de Madre de Dios, la plenitud de santidad que corresponde a esa dignidad[124] y el haber tenido una función activa en la obra misma de la adquisición de las gracias de la redención[125]. Esta sin-

[121] Cf. E. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ. *Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchung* (Gotinga 1926) 254-255, 268.

[122] Como estudio exegético detenido del texto paulino, véase E. MIGUÉNS, «Unus Mediator (1 Tim 2,5)», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De Mariologia et Oecumenismo,* o.c., 59-69. Desde un punto de vista filológico, Miguéns subraya que San Pablo no ha puesto el artículo determinado a la palabra μεσίτης; por ello, concluye: «Falsa itaque esset conversio huiusmodi in latinum: ó mediator unus (= unicus) est; sed haec dumtaxat vera est conversio: 'unus idemque (= eadem persona) mediator est' omnium» (ibíd., 66). «Apparet Paulum nunc edocere mediationem Christi, eiusdem voluntariam immolationem et salvificum opus; haec autem unius redemptio pro universis valet (ὑπὲρ πάντων), vel in hoc momento maxime pro paganis. Postrema adnotatio plurimum confert; quoniam demonstrat verbum εἷς, cum mediatore connexum, adversari non pluralitati mediatorum quorumcumque, sed universitati, toti nimirum generi» (ibíd., 64). «Apostolus non ob oculos habet, utrum unus an plures sint mediatores, sed tantum edocet illum de quo scribit mediatorem pro omnibus constitui» (ibíd., 65-66; en nota aduce un texto, nada sospechoso, de Calvino). En resumen, el texto sólo afirma que hay un único Mediador, ineludible para todos, y no trata de si esa mediación única es o no compatible con la existencia de mediadores subordinados. Esta segunda cuestión no es exegética (contra lo que pensaba Lutero), sino teológica. Véase también sobre el mismo pasaje S. BLANCO, «Un Dios y un mediador. Nota exegética a 1 Tim 2,5»: *EphMar* 39 (1989) 287-292.

[123] Hablo de miembros vivos. Es interesante que, entre los teólogos del siglo XVI, el sacerdocio real o común se fundaba en el estado de gracia y no en el bautismo, ya que sólo el estado de justicia permite «ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por Jesucristo» (1 Pe 2,5); por eso, tal sacerdocio —al revés del sacerdocio ministerial— es amisible por el pecado mortal. Baste citar un texto de Gaspar de Grajal, el cual representa en este caso una línea de pensamiento muy común en su época: «Hoc sacerdotium regale sive internum habet fundamentum in gratia et charitate, ita quod si gratia non habetur, amittitur talis dignitas» *(Biblioteca Apostólica Vaticana, Códice Ottoboniano latino* 1001, f.294r). Agradezco el texto inédito a F. Delgado, que presentó su tesis doctoral (todavía inédita) sobre los tratados *De ordine* de los teólogos de la Escuela de Salamanca en el siglo XVI.

[124] Véase, en el cap. V, mi comentario a la palabra κεχαριτωμένη (Lc 1,28).

[125] De esta función activa trataré especialmente en el cap. V.

gularidad de la mediación e intercesión de María por encima de todos los santos tiene que ser claramente mantenida[126].

Para terminar este apartado, unas palabras sobre la evolución de Lutero, posterior a las posiciones de la obra de transición que es el comentario al *Magnificat*. Es una evolución interesante, ya que manifiesta cómo para mal (en los movimientos heterodoxos), igual que para bien (en la Iglesia católica), existe una conexión entre la *lex orandi* y la *lex credendi*[127].

[126] Ello se ha expresado frecuentemente con el concepto de Mediación universal de Nuestra Señora, en virtud de la cual María intercedería por todas las gracias y así intervendría en la colación de todas ellas. Tales afirmaciones han escandalizado, no poco, a teólogos protestantes por parecerles de un desmesurado maximalismo (véase el tono ST. BENKO, *Protestanten, Katholiken und Maria...*, o.c., 47-49). Personalmente, como explicaré enseguida, no veo en qué está el maximalismo, y mi dificultad con respecto al título de María medianera de todas las gracias se mueve en otra dirección. Concebida la mediación de todos los santos como continuadores de Cristo o como el Cristo total que intercede, es claro que el acto intercesorio primario de los santos es unirse a la intercesión de Cristo, que es, sin duda, universal. En este sentido, hay una liturgia celeste (a la que se une nuestra liturgia terrestre) en la que el Cristo *total* intercede por la colación de todas las gracias que se confieren, y en ella todos los miembros vivos del Cristo total (no olvidemos la conexión entre liturgia terrestre y liturgia celeste) intervienen en la obtención de todas (ello no suprime ulteriores auténticas actuaciones intercesorias personales de María o de un santo por gracias singulares para las que es invocado; cf. P. MOLINARI, *I Santi e il loro culto* [Roma 1962] 112-113, nota 98). Mi dificultad, por tanto, radica en que la fórmula «María medianera universal de todas las gracias», si no se explica ulteriormente, no señala con claridad en qué consiste la singularidad de la mediación e intercesión de María con respecto a las de los santos. Personalmente insistiría, *sobre todo,* aunque no únicamente (se pueden señalar otros elementos también), en la universalidad de su intervención, ya durante su vida terrestre, en la *adquisición* de los frutos —de todos los frutos— de la redención; este hecho matiza, ya por sí solo, de modo singular, la intervención de María en la colación o distribución de las gracias. En efecto, si por el sí de María al ángel (que es la intervención terrena de María a que me estoy refiriendo) ha venido el Salvador y con él la salvación, es claro que hay que decir que *toda* la obra salvadora ha tenido lugar consecuentemente al sí de María. Evidentemente no se trata aquí de que María haya merecido su propia redención (sobre esta cuestión, cf. J. A. DE ALDAMA, «Gabriel Vázquez y el problema de la elección de Nuestra Señora a la maternidad divina»: *Miscelánea Comillas* 34-35 [1960] 485-496), lo que sería imposible, sino de un hecho mucho más elemental que se sigue de tomar en serio el sí dado por María al ángel. Otro aspecto sumamente importante de singularidad en la mediación de María, que ha sido puesto muy de relieve por Juan Pablo II en la Encíclica *Redemptoris Mater,* es que se trata de una mediación «materna»; sobre este aspecto véase más adelante el cap. XI.

[127] «Ut legem credendi lex statuat supplicandi». *Indiculus*, c. 8: DzS 246; COLLANTES 797. Para el sentido del axioma en Teología católica cf. K. FEDERER, «Lex orandi-lex credendi», en *LThK,* VI, 1001-1002.

Mientras que en 1520 Lutero había recomendado decir el «Ave María» junto con el «Padre Nuestro», como oración de súplica antes del sermón[128], a partir de 1522, en el *Betbüchlein* («librito de oración») no quiere que sea oración, sino alabanza[129]. El año siguiente, invitaba a los fieles a «considerar qué es el Ave María; no una oración, sino una alabanza. En ella no se hace otra cosa sino alabar. Sus palabras son palabras de encomio. Si hacemos uso de ellas en este sentido preciso, las usamos rectamente. Pero temo que no se use así, sino que permanezca todavía la costumbre de orar a María por sí misma y de rezar un rosario para obtener este o aquel favor»[130].

Ello le llevó lógicamente al consejo formal, dado en 1528, de conservar la mitad del Ave María, dejando caer toda la parte suplicatoria[131]. No ya la «medianera» y la «abogada», rechazadas ya en 1521, sino la «intercesora», conservada todavía entonces, había desaparecido de su horizonte teológico. En el fondo era una exigencia del sistema: proclamada la justificación por la fe sola, todo otro medio de gracia tenía que desaparecer[132].

[128] *Brief Nr. 300, an Georg Kunzelt, Pfarrer in Eilenburg* (15-6-1520): WA Briefe 2, 124.

[129] *Betbüchlein. 3. Auslegung des Ave Maria:* WA 10/2, 407. Para la evolución de Lutero en este punto cf. W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung,* o.c., 214-215.

[130] *Predigt über das Ave Maria* (11-3-1523): WA 11, 60-61.

[131] *Predigt am 1. Juli 1528*: WA 27, 232. Si prescindimos de variantes secundarias, el texto entero del Ave María con parte suplicatoria era suficientemente conocido a finales del siglo XV; véanse testimonios en H. THURSTON, «Ave Maria», en *Dictionnaire de Spiritualité,* I, 1163. En este sentido, es demasiado negativo H. DÜNNINGER, «Ave Maria», en *LMK,* I, 480s. La defensa de San Pedro Canisio de la parte deprecatoria supone una amplia difusión de ella en Alemania; sobre esta cuestión cf. C. POZO, «La posición de los católicos y de los protestantes frente al culto mariano en el siglo XVI», a.c., 237-239. Para el momento que, de hecho, fue decisivo en la evolución de Lutero en este punto, quizás no carezca de interés recordar que un año antes, el 28 de febrero de 1527, Zwinglio había pedido a Lutero que llevara su sistema a las últimas consecuencias: «Fide in Christum rectissime docuisti [Zwinglio se dirige a Lutero] salutem obtineri; sed cur secundum hanc doctrinam tribuis quid nescio quibus clavibus? Cur purgatorium non evertis? Cur non agnoscis unum ac solum mediatorem dei atque hominum Christum Iesum?» («Amica exegesis, id est: expositio eucharistiae negotii, ad Martinum Lutherum», en «Zwinglis sämtliche Werke, V», en *Corpus Reformatorum* 92, p.718. Por lo que Zwinglio escribe dos páginas antes, puede verse que para él el reconocimiento del «unum et solum» mediador excluye la intercesión de los santos (con lo cual caería también la idea de intercesión de María): «Sic enim evangelii rationem dei munere pervestigavimus, ut eo corruant Pontificiae claves, purgatorium et *ficta divorum intercessio*» (ibíd., 716).

[132] Aun suponiendo que la corrupción radical de la naturaleza humana

Por lo demás, Lutero ya en el comentario al *Magnificat*, aunque en él recurre dos veces a la intercesión de María[133], se había esforzado por mitigar el sentido de esa intercesión[134]. Y hay que añadir que la semilla de toda la evolución posterior se encuentra en el comentario al *Magnificat*. En un contexto en que se quiere excluir toda idea de mérito de María en orden a la Encarnación, explica que María fue en ella instrumento meramente físico y que llevó a Cristo de manera paralela a como también la cruz fue apta y ordenada para llevar a Cristo, aunque era un leño[135]. La idea de María como

como consecuencia del pecado original (es éste el único principio que exluye la posibilidad de una intervención positiva del hombre en la historia de la salvación, dentro de una perspectiva histórica como es la del protestantismo clásico) no fuera necesariamente aplicable a los santos en el cielo, y sin entrar en las complicaciones que para Lutero representaban, por una parte, su admisión de la Inmaculada Concepción (afirmación que facilitaba una excepción para una intervención positiva suya), y, por otra, su concepción del estado normal de las almas entre la muerte y la resurrección (que al explicarlo como sueño —cf. P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge* [Gütersloh [6]1956] 146-148; V. ASENDORF, *Eschatologie bei Luther* [Gotinga 1967] 286-288; E. KUNZ, «Protestantische Eschatologie von der Reformation bis zur Aufklärung», en AA.VV., *Handbuch der Dogmengeschichte*, IV-7c.1 [Friburgo-Basilea-Viena 1980] 18-21— dificulta la aceptación de una acción intercesora), es claro que, admitida la justificación por la fe sola, todos los demás medios de gracia tenían que desaparecer. Véase más arriba la nota 77, donde ya hice notar que la diferencia en cuanto a exclusión de medios de salvación entre la perspectiva histórica y la metafísica es mucho menor de lo que pudiera esperarse. Esto vale tanto para la intercesión de los santos como para toda la teología sacramentaria o la eclesiología, en cuanto que, según la teología católica, contienen la idea de instrumento de gracia. Cf. C. POZO, «La Iglesia como sacramento primordial», a.c., 150.

[133] Véanse los textos más arriba en la nota 98.

[134] Cf. F. COURTH, «Das Marienlob bei Martin Luther», a.c., 286-287.

[135] *Das Magnificat...*: WA 7, 573. Lutero se pregunta por qué en el *Regina caeli* se dice de María «quia quem meruisti portare», y responde que también de la cruz («das doch ein holtz war») se cantan palabras semejantes. H. GRAEF, *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung* (Friburgo-Basilea-Viena 1964) 324, ha advertido bien la gravedad de la posición que se encierra en este pasaje. La rigidez con que Lutero afirma la pasividad de María no es extraña, si se advierte que mantenía en el mismo Cristo «die Alleinwirksamkeit Gottes», es decir, según Lutero, la misma naturaleza humana de Cristo sería pasiva; cf. Y. M.-J. CONGAR, «Regards et réflexions sur la Christologie de Luther», a.c., 466, 485-486, nota 112, una lista de autores que antes de él han denunciado en Lutero «un saveur monophysite»; a ellos puede añadirse K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde*, o.c., 769-770. Por su parte, Y. M.-J. CONGAR, *Chrétiens en dialogue*, o.c., 486, prefiere, con razón, hablar de «monoénergisme, monopraxie ou, si l'on veut, monophysisme "économique"». Se trataría de una reaparición de la posición característica del monotelismo; cf. C. POZO, «Cristo, prototipo de la verdadera libertad», en *Conciencia y libertad humana* (Toledo 1988) 81-82. Un teólogo protestante revisionista, M. LACKMANN, *Ein*

pasiva en el plano de la salvación quedaba así bosquejada. Se suprimía el valor moral y el sentido de decisión personal del «sí» de María en Lc 1,38. Con ello, poco a poco, terminaría también cayendo la idea de una actuación positiva intercesora de María en el cielo; de este modo, toda nuestra confianza se concentraría en solo Cristo, y no se dividiría entre Él y una persona humana, aunque sea la Madre de Jesús[136].

Una evolución paralela siguió su reforma litúrgica. Entiendo aquí por ella la reforma del calendario litúrgico. De las numerosas fiestas marianas de la época, en Wittenberg, a más tardar para 1530, no se celebraban más que tres: la Anunciación (25 de marzo), la Purificación (2 de febrero) y la Visitación (2 de julio)[137]. Los sermones de Lutero en las celebraciones de estos días nos hacen comprender que interpretaba todas estas fiestas como cristológicas: en la Anunciación se veneraba el milagro de la Encarnación del Verbo[138]; en la Purificación, la presentación y oblación de Jesús en el templo[139]; la Visitación es, ante todo, motivo de gratitud a Dios que se revela (Él es quien, encerrado en el seno de María, santifica a Juan), a la vez que ofrece una ocasión de explicar el *Magnificat* en su auténtico sentido y de presentar a María como ejemplo que imitar[140]. El tema de la imitación de María que poco antes en Gabriel Biel se refería a la humildad por la que María habría merecido su Maternidad divina[141], y que en

Hilferuf aus der Kirche für die Kirche (Stuttgart s.a. [1956] 29-124), ha mostrado las consecuencias de esta falsa concepción del modo de realizarse la Encarnación sobre todo el sistema protestante; esta parte de su libro lleva como título: «Wie verstehen wir die Menschwerdung Gottes. Ungelöste Probleme lutherischer Glaubenslehre».

[136] «Scio quod Deus per matrem filii posset iuvare. Sed non vult iuvare nisi per suum filium, in quem collocanda tota fiducia et spes» *(Predigt am 2. Sonntag nach Epiphaniä* [17-1-1546]: WA 51, 134). Para los últimos rechazos de la invocación de María como «idolatría» por parte de Lutero cf. F. COURTH, «Das Marienlob bei Martin Luther», a.c., 287.

[137] Cf. W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, o.c., 218-219.

[138] Ibíd., 218.

[139] Cf. B. GHERARDINI, *La Madonna in Lutero*, o.c., 238-239.

[140] Ibíd., 243. Dado el carácter de enumeración, en el que incluso Lutero señala una gradación de importancia, que se encuentra en el sermón de la fiesta de 1544 (es el sermón a que se refiere Gherardini y cuyos razonamientos resumo en el texto), me parece exagerada la importancia que W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, o.c., 219, atribuye al párrafo polémico antipapal que parte del tema antiturco que la fiesta encerraría para los católicos.

[141] Véanse algunos textos suyos en C. POZO, «La posición de los católicos y de los protestantes frente al culto mariano en el siglo XVI», a.c., 204, notas 10-11.

Erasmo, con otro planteamiento, se hace el elemento prácticamente exclusivo de la piedad mariana[142], reaparece en Lutero, pero profundamente transformado. La figura de María se había ido deslizando insensiblemente hasta convertirse en la figura «protestantizada» de una mujer en pura confianza pasiva ante Dios. En el fondo, María enseñaría así la pasividad de la fe luterana que justifica[143].

En todo caso, más allá de la imitación, Lutero, como hemos visto, quiso mantener en el cristianismo de la Reforma un culto de alabanza a María[144], aunque eliminara todo culto de intercesión dirigido a Ella. Tan característico es que, cuando llegó a su posición definitiva, suprimiera la parte deprecatoria del Ave María, como que conservara la parte primera que recoge las alabanzas del ángel y de Isabel a María. Hoy, después de la abundante recogida de textos de Lutero sobre el tema[145], el hecho no es dudoso: Lutero quiso salvar en el protestantismo un culto de alabanza a María[146].

Al cabo de más de cuatro siglos de existencia del protestantismo hay que reconocer que el esfuerzo de Lutero en esta línea ha sido baldío[147]: la figura de María ha desaparecido

[142] «Primum illud non ignorat caritas vestra, sanctissimae Virginis cultum quatuor in rebus potissimum consistere, in laudibus, in honoribus, in invocatione, et in imitatione. Quorum postremum adeo praecipuum est, ut illa sine hoc sint infrugifera, et hoc unum caetera quoque in se complectatur. Satis enim laudavit Mariam, satis honoravit, satis invocavit, qui Mariae sobrietatem, qui pudicitiam, qui modestiam pro viribus imitatur» (ERASMO, *Virginis Matris apud Lauretum cultae liturgia:* ed. crit. L.E. HALKIN, V/1 [Amsterdam-Oxford 1977] 100; *Erasmi Opera Omnia,* V [Lugduni Batavorum 1704] col. 1329). Sobre el culto a María en Erasmo cf. C. POZO, «La posición de los católicos y de los protestantes frente al culto mariano en el siglo XVI», a.c., 205-212.

[143] LUTERO, *Predigt am Tage Mariä Heimsuchung* (2-7-1532): WA 36, 214; véase también ibíd., 210.

[144] Dentro del culto de alabanza, que no es realmente distinto del de veneración, Lutero rechazó la distinción entre «dulía» e «hiperdulía» como construcción del pensamiento humano sin fundamento bíblico; cf. W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung,* o.c., 215.

[145] Cf. W. TAPPOLET - A. EBNETER, *Das Marienlob der Reformatoren...,* o.c., 15-160.

[146] Deliberadamente he escrito «culto de alabanza a María» y no sólo un culto de alabanza a Dios por las cosas grandes que ha hecho en María; es notable cómo Lutero pasa de alabar las cosas grandes que Dios ha hecho en María, a alabar a María por ello (problema distinto es que una alabanza a María, concebida así, tenga —como es obvio— a Cristo y a Dios mismo como objetivos últimos); véase para el tema el modo muy característico como habla LUTERO, *Betbüchlein. 3. Auslegung des Ave Maria*: WA 10/2, 407.

[147] El endurecimiento de las posiciones en el protestantismo comenzó muy pronto; cf. H. GRAEF, *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung,* o.c., 372. W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung,* o.c., 252-253, afirma: «Das 17. und 18. Jahrhundert zeigt im Gegensatz zur Reformationszeit eine immer stärker werdende Zurückhaltung gegenüber der Marienverehrung. Die Haltung der lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts verläuft etwa in der Linie die Martin Chemnitz in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eingehalten hat». Por cierto, unas páginas antes, Delius escribe distraídamente, hablando de Calvino, esta extraña frase: «Wallfahrten nach Maria Lourdes ist Götzendienst» (ibíd., 234). El estudio más fundamental es el de F. COURTH, «Mariologie und Geschichte. Zum Marienbild der reformatorischen Theologie und Frömmigkeit des 17. und 18. Jahrhunderts», a.c., 407-439.

prácticamente del todo en el protestantismo normal, si prescindimos de movimientos más o menos catolizantes, los cuales, además de ser un fenómeno reciente, no pueden considerarse como característicamente protestantes. La pregunta inevitable es si, una vez que María no significa algo positivo en la historia de la salvación, era posible mantener un culto de alabanza a Ella o si, más bien, no se había introducido el plano inclinado para su completa desaparición. Hay ciertas leyes de psicología religiosa que no se pueden desconocer impunemente. Tales leyes tienen también vigencia en la psicología del pueblo cristiano.

Pero más inquietante aún es otro hecho. Lutero suprimió el culto de intercesión de María para concentrar la piedad en la oración a Cristo. En 1532 tenía que reconocer que con la supresión de la oración a María no se había conseguido que se orara más a Cristo[148]. Hay un orden de salvación querido por Dios en el que María tuvo (y tiene) un papel singular. No reconocer este orden de realidades tenía que traer consigo consecuencias negativas. La figura de Cristo —contra lo que hubiera podido esperarse— no salía en la práctica enaltecida, sino desdibujada.

5. Autores protestantes recientes «catolizantes»

Vale la pena señalar el fenómeno de ciertos teólogos protestantes que han superado, en mayor o menor grado, las posiciones más características de la ortodoxia protestante en lo que se refiere a la dificultad sistemática de la Mariología, sin que pueda decirse sin más que sus posiciones son plenamente católicas. El más conocido de ellos es M. Thurian, quien, siendo todavía subprior de Taizé (posteriormente se hizo católico), escribió un bello libro sobre

[148] *Predigt am Tage Annunciationis Mariä* (25-3-1532): WA 36, 152-153.

María[149], que ha alcanzado una gran difusión[150]. Desde luego, sería equivocado considerar el libro de Thurian como un libro católico: baste recordar que en su lectura se tiene la impresión de que reduce la Inmaculada Concepción de María y su plenitud de gracia desde aquel instante a la predestinación para ser Madre del Mesías, predestinación de la que María es objeto desde el primer momento de su concepción[151]. Por el contrario, como mérito positivo importante, hay que reconocer que Thurian defiende que a María corresponde un puesto en la liturgia y no sólo como objeto de un culto de alabanza[152], sino que ulteriormente afirma la idea de intercesión de María, que coloca en la síntesis superior de la comunión de los santos[153]. En cuanto si atribuye a María una intervención positiva con el «sí» de la Anunciación, personalmente abrigo una seria duda. Thurian interpreta la respuesta de María (Lc 1,38) a través del concepto de fe[154]. Pero ¿se trata de una fe, decisión personal en el sentido católico, o de la fe fiducial calvinista

[149] *Marie, Mère du Seigneur, figure de l'Église,* o.c. Presento esta obra como correspondiente a un determinado momento de la evolución teológica y espiritual de su autor, el cual no ha dejado escritos mariológicos de relieve en su posterior época católica.

[150] Utilizo la tirada del 22 millar que es de 1968.

[151] «Ce titre unique de "Comblée-de-grâce" signifie donc la prédestination de Marie à devenir "l'incarnation" de la Fille de Sion, à devenir la mère du Messie Fils de Dieu. Ce titre que lui donne l'Ange, annonciateur, ce titre qui est un participe passif, glorifie la gratuité de la prédestination divine» (M. THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur, figure de l'Église,* o.c., 35). «Dès sa conception et sa naissance, Marie est prédestinée à recevoir cette vocation de mère du Messie, de Fille de Sion, de "Comblée-de-grâce"» (ibíd). Esta reducción de la Inmaculada Concepción de María a su predestinación para ser Madre de Dios, en la que incurre Thurian, fue ya señalada por TH. O'MEARA, *Mary in protestant and catholic Theology,* o.c., 315, quien examina el trabajo de Thurian presentado en 1952 al Congreso de «Faith and Order» de Lund.

[152] *Marie, Mère du Seigneur, figure de l'Église,* o.c., 295-296.

[153] «La mention des apôtres, des martyrs, des témoins de l'Église, de la Vierge Marie, dans la liturgie, est nécessaire pour nous faire réaliser que nous ne sommes pas seuls, dans l'adoration et dans l'intercession pour les hommes, mais que le Christ unit en un seul corps avec nous toute la nuée des témoins qui nous environne. La communion des saints unit tous les chrétiens dans une même prière, dans une même vie en Christ; elle unit l'Église d'aujourd'hui à celle de tous les temps, l'Église militante sur la terre à l'Église triomphante dans le ciel» (ibíd., 297).

[154] «Comblée de grâce en sa pauvreté, Marie veut être la servante du Seigneur. La grâce de Dieu qui l'a comblée suscite en elle la foi dans la véracité des promesses de l'Ange» (ibíd., 94). Las páginas siguientes se dedican a desarrollar el contenido de la fe.

meramente pasiva? Cierta insistencia de Thurian en los aspectos de pasividad no puede menos de producir una tendencia más bien favorable a interpretarla en sentido pasivo calvinista[155].

La cooperación de María a la obra de la salvación ha sido puesta más de relieve por el teólogo luterano H. Asmussen, uno de los mayores representantes del grupo catolizante *Die Sammlung* y autor de una monografía sobre Nuestra Señora[156]. La obra no ha tenido la difusión ni el eco que el libro de Thurian. Creo que le faltaba el gran resonador que es el movimiento de Taizé. En realidad, un motivo extrínseco al libro. El libro en sí me parece literariamente menos bello, pero teológicamente más profundo que el de Thurian.

Asmussen afirma con toda claridad la cooperación de María a la obra de la salvación con el «sí» de la Anunciación. En el protestantismo se habla frecuentemente de la sola eficacia *(Alleinwirksamkeit)* de la gracia. Pero hay que tener presente, continúa Asmussen, «que la gracia *sólo* opera en aquellos hombres que *cooperan*»[157].

> «María tomó una decisión por todo el género humano cuando dijo al ángel que le sucediera según la palabra del ángel. Y, por ello, en cuanto acontecimiento de la humanidad hay que juzgar también qué se sigue de esta decisión suya. Como procedió Dios con María, así procede con la humanidad. Y sólo cuando los hombres entran en la decisión de María puede la decisión de María serles saludable»[158].

Bastarían, ya por sí solas, estas posiciones que acabo de reseñar para tener que plantear, en toda su gravedad, un punto tan delicado en el protestantismo como es el del «único Mediador» y la posibilidad de considerar a María como

[155] «Il faut que l'Église, comme Marie, soit dans son état d'humble servante la négation de toute efficacité du pouvoir de l'homme, le signe de la pure grâce de Dieu qui vient nous chercher dans l'humilité de notre condition humaine, pour nous conduire à la gloire de son Royaume» (ibíd., 94). Tampoco es, a mi juicio, esclarecedor (más bien inclina a una interpretación de fe fiducial) el paralelismo que Thurian hace entre la fe de María y la fe de Abrahán: «de toute sa foi, fruit de la seule grâce dont elle était comblée, comme Abraham "espérant contra toute espérance", elle a cru» (ibíd., 101).

[156] *Maria die Mutter Gottes* (Stuttgart ²1951) (la primera edición, si no me engaño, debe de ser del año anterior).

[157] Ibíd., 15.

[158] Ibíd., 17-18.

«medianera»[159]. Asmussen afronta el problema con decisión. Tras unas consideraciones sobre el sacerdocio de todos los creyentes (del que Asmussen deduce que tiene que incluir la existencia de actividad verdaderamente sacerdotal en la Iglesia)[160], subraya que, si se toma en serio el sacerdocio universal, habrá que señalar, por lo menos, una función sacerdotal en nuestra vida de fe; esto basta para plantear, de modo nuevo, el problema de la mediación[161]. «Pues si se quiere quitar al sacerdocio el carácter de mediador, el sacerdocio sería entonces una farsa»[162]. «Si esto es así, entonces tenemos que reconocer también que María está en esta Mediación, porque ella es un miembro excelente de la multitud sacerdotal»[163]. Toda la cuestión se reduce a preguntarse si la Mediación hay que entenderla *en* o *junto a* Cristo[164], observación que concuerda con cuanto he propuesto de preferir las fórmulas de mediación en una perspectiva en la que los mediadores secundarios aparecen como continuación, como miembros del Cristo total[165].

En cuanto al culto mariano, Asmussen no encuentra dificultad alguna en el de glorificación y alabanza de María, que está justificado en el mismo Nuevo Testamento por la alabanza de Isabel a María[166]. Reducir las mismas bienaventuranzas del Señor a unas referencias idealizadas[167], no aplicables en concreto, es una «reducción de la verdad evangélica»[168].

[159] «Uns Evangelischen klingt infolge der Geschichte aber auch die Wahrheit im Ohre, weil wir die Worte des Apostels gehört haben (1 Tim 2,5), dass nur *ein* Mittler ist zwischen Gott und den Menschen. Wir können darum nur mit innerem Widerstreben Worte hören, als ob Maria als ein weiterer Mittler neben den Herrn Christus tritt» (ibíd., 49).

[160] «Wir fragen uns, ob wirklich das Wort vom Priestertum aller Gläubigen in der Weise *gegen* priesterliches Wirken in der Kirche gesprochen worden ist, wie Luther dies glaubte» (ibíd., 50).

[161] «Gehört das Priesterliche zum Wesen des Glaubens, dann ist aber auch die Frage nach der Mittlerschaft neu gestellt» (ibíd.).

[162] Ibíd.

[163] Ibíd., 51.

[164] Ibíd.

[165] Véase lo que he escrito en este mismo capítulo en el párrafo «Lutero y la dificultad sistemática de la Mariología». Lo que ahora digo a propósito de las palabras de Asmussen a las que se refiere la nota 164, valdría igualmente para las fórmulas de Thurian que he copiado en la nota 153; también él ve al conjunto de los intercesores en la unión del cuerpo místico de Cristo.

[166] H. Asmussen, *Maria, die Mutter Gottes,* o.c., 60.

[167] Cf. ibíd., 55.

[168] Ibíd.

Los protestantes confiesan la grandeza de la redención de Cristo.

> «Se trata más bien de si nuestra confesión de la redención por Cristo incluye que la fe reconoce la redención como algo que sucede y se hace eficaz en la tierra; se trata de si la comunidad de Jesucristo participa tanto en su obra y en su actuar que puede atreverse a confesar, adorando, que en este o aquel caso el Señor de la Iglesia ha realizado de tal manera su obra en un hombre que la comunidad queda edificada por esta obra»[169].

La tendencia no puede ser más favorable a la costumbre católica de la canonización de los santos[170], como es igualmente claro que para Asmussen el caso más importante y fundamental es el de María[171].

Sin embargo, todas las consideraciones de Asmussen en esta materia se cierran en el culto de alabanza. La invocación de María (y la de los santos) representa un paso que no se atreve a dar[172], a pesar de que el libro concluye con estas patéticas palabras: «Sin embargo, ciertamente no debe dejarnos tranquilos la pregunta: ¿por qué los santos de Dios, ante todo María, no aparecen ya por ninguna parte en nuestras oraciones en casa y en el servicio divino?»[173].

[169] Ibíd., 56.

[170] «Damit drängt sich die Frage auf, ob wir von diesem Urteil Jesu Christi etwas zu wissen bekommen schon in dieser Welt, und ob die Kirche und die Gemeinde Jesu Christi die Vollmacht hat, von einem bestimmten Menschen zu sagen, er sei ein Seliger, welchem das *Urteil* Jesu Christi gilt. Haben wir diese Vollmacht nicht, dann bedeutet das, daß die Seligsprechungen für uns den Charakter eines Ideals haben. Haben wir aber die Vollmacht, derartiges auszusprechen, dann müssen wir beschämt bekennen, daß zwar Jesus Christus Seligsprechungen dieser Art ausgesprochen hat, daß uns aber leider niemand begegnet ist, an dem die Verheissung, die in der Seligsprechung enthalten ist, wahr geworden wäre» (ibíd., 54-55).

[171] «Solange die Verehrung, welche wir dem Herrn Christus angedeihen lassen, ohne das Echo des Segens ist, mit welchem Gott die Mutter Jesu Christi segnete, müssen wir uns den Verdacht gefallen lassen, daß wir gar nicht den einen Mittler Jesus Christus meinen, sondern nur eine zeitlose Idee, der wir den Namen Jesus Christus beilegen» (ibíd., 61).

[172] «Damit soll nicht gesagt werden, daß man Maria anrufen sollte. Von einem Vorgang dieser Art ist in diesem ganzen Büchlein nicht die Rede» (ibíd.).

[173] Ibíd. Aparte de los dos autores a los que me refiero en este párrafo, y aunque no se trata de una mariología completa, es interesante, por su espíritu ecuménicamente abierto, P. Meinhold, *Maria in der Ökumene. Die Mutter Jesu im Neuen Testament* (Wiesbaden 1978).

6. El diálogo con el protestantismo ortodoxo hoy

Dejando estas posiciones de mayor o menor acercamiento a las tesis mariológicas católicas, incluso en lo que respecta a la dificultad sistemática, vale la pena volver al protestantismo ortodoxo de hoy para interrogarse seriamente sobre las posibilidades de diálogo. Podemos, sin duda, entre otros posibles, tomar, como punto de referencia, a St. Benko, un teólogo protestante, interesado por el tema mariológico[174], doctrinalmente moderado y, sin ser catolizante, abierto desde el punto de vista ecuménico[175]. En su obra «Protestantes, católicos y María» ha dedicado un capítulo a reseñar las dificultades existentes entre las dos confesiones en torno a la figura de María, indicando, siempre que lo ha creído posible (como veremos), los rayos de esperanza para un diálogo fructuoso[176].

Benko, sin aplicar la distinción que hemos hecho entre dificultades no sistemáticas y dificultad sistemática, agrupa los puntos de divergencia en tres grupos fundamentales[177]. Al primero da como título «La fuente de la revelación»[178], y es, en el fondo, una apelación al principio protestante de «la sola Escritura»[179]. Benko es consciente de los esfuerzos que, por parte de algunos teólogos católicos, se han hecho por excluir la teoría de las dos fuentes y explicar la relación de Escritura y Tradición de modo que ésta sea sólo instrumento de desarrollo del mensaje bíblico, en el que toda verdad revelada encontraría, al menos, un vestigio y un punto de partida[180]. Benko, sin embargo, no se muestra entusiasta de los resultados de estos esfuerzos, porque ve en ello un método que lee la Escritura en el «espíritu del magisterio»[181]. Ya hace años que Beumer había advertido de la necesidad de mirar con mayor espíritu crítico las ventajas ecuménicas que

[174] Prueba de ello es su libro St. Benko, *Protestanten, Katholiken und Maria...*, o.c.

[175] Véase el prólogo de O. Cullmann a ibíd., 5.

[176] Ibíd., 54-68 (IV. Ein Vergleich).

[177] En realidad, el grupo primero está constituido por el criterio que sirve para aceptar o excluir las dificultades no sistemáticas, y el tercero por la dificultad sistemática. El grupo segundo de dificultades tiene un planteamiento que me parece bastante discutible.

[178] St. Benko, *Protestanten, Katholiken und Maria...*, o.c., 54-60.

[179] Ibíd., 54.

[180] Ibíd., 60; véase también ibíd., 54-55.

[181] Ibíd., 60.

se esperaban de la teoría de la suficiencia de la Escritura en cuanto a contenidos. En efecto, si todas las verdades de la fe están contenidas, de alguna manera, en la Escritura, la Iglesia tiene que poseer la potestad de desarrollar oscuras indicaciones y vestigios en dogmas, con lo que se amplía el poder de la Iglesia mucho más de lo que se hacía en la teoría de las dos fuentes. En otras palabras, la fórmula «todo está contenido, de alguna manera, en la Escritura» puede dar la impresión de un cierto acercamiento al «sola Escritura» protestante; pero representa, al mismo tiempo, un alejamiento de los puntos de vista protestantes en cuanto que implica necesariamente una acentuación del papel de la Iglesia en sus posibilidades de desarrollo del dogma[182].

A pesar de estas dificultades, Benko confía en el futuro. Señala, como elementos esperanzadores, por una parte, un mayor interés protestante por la patrística, y, por otra, una mayor libertad de los exegetas católicos en su modo de abordar el texto bíblico[183]. No puedo menos de mirar con esperanza el primer elemento, aunque confiando en que no se limite a la patrística la acción meditativa de la Iglesia que da lugar al progreso dogmático. En cuanto a la mayor libertad de los exegetas católicos, me parece un signo ambiguo. Hay una libertad exegética que puede conducir a la regresión dogmática, cuando el escriturista se cree autorizado a explicar el dogma a la luz de la Escritura, en vez de la Escritura a la luz del dogma[184]; en tal procedimiento hay un olvido de la ley fundamental del progreso dogmático[185]. Por otra parte,

[182] «Schriftliche und mündliche Überlieferung in einer Kontroverse des febronianischen Zeitalters»: *Schol* 36 (1961) 72. Cf. también del mismo J. Beumer, «Das katholische Schriftprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik»: *Schol* 36 (1961) 235; A. Lang, «Sacrae Scripturae sufficientia?», en Pontificia Academia Mariana Internationalis, *De Scriptura et Traditione* (Roma 1963) 64-65; C. Pozo, «La actual controversia sobre las relaciones entre Escritura y Tradición»: *OrbCath* 7 (1964) 30-31.

[183] St. Benko, *Protestanten, Katholiken und Maria...*, o.c., 60.

[184] Así lo propone H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (Stuttgart 1966) 40, como método para conseguir una nueva interpretación de la doctrina católica sobre el pecado original.

[185] He expuesto las graves reservas que me merece este método en «Presente y futuro de la teología postconciliar», en J. Daniélou - C. Pozo, *Iglesia y secularización* (Madrid ²1973) 168-169. Por la publicación, hecha por Haag, de su correspondencia con la Congregación para la Doctrina de la Fe en torno al libro suyo citado en la nota anterior, es conocido que también la Congregación tiene graves reservas con respecto al método del libro de Haag; cf. «Ein Verfahren der Glaubenskongregation»: *ThQ* 153 (1973) 184-192. No es necesario

la libertad del exegeta católico tiene unos límites precisos en el modo como la Iglesia y su magisterio leen la Escritura misma[186]. Por mi parte, pongo muchas más esperanzas en el método exegético que el Concilio Vaticano II expuso precisamente a propósito de la Mariología[187], método que me propongo explicar en el capítulo siguiente. ¿Será imposible llegar a hacerlo comprensible a los teólogos protestantes?

Bajo el título *El concepto de la Cristología*[188], reúne Benko dos elementos muy heterogéneos que, según él, pondrían en peligro la fe cristológica fundamental calcedonense, que el protestantismo se siente obligado a mantener[189]. En primer lugar, ve un peligro para la perfecta humanidad de Jesús en la virginidad perpetua de María. Benko no se refiere a la concepción virginal del Señor ni al hecho de que María no haya tenido otros hijos después del nacimiento de Jesús. Recela, sin embargo, que en la afirmación de la virginidad *en el parto* se esconda un peligro de docetismo[190].

Por otra parte, la Inmaculada Concepción de María, al sacarla de la línea normal de la generación de Adán y de sus consecuencias, excluiría a Jesús de la línea de la verdadera humanidad[191].

La acusación de que la virginidad en el parto traiga consigo un peligro de docetismo, no es de hoy. Se encuentra ya formulada por Joviniano a finales del siglo IV. De ella nos ocuparemos en el capítulo VI[192]. Baste, por ahora, recordar un dato elemental. Las virginidad en el parto siempre ha sido considerada un parto maravilloso. Nada tendría de milagrosa en una mentalidad doceta; habría sido normal si el cuerpo del Señor hubiera sido sólo aparente. La insistencia en el

añadir que no puedo considerar correcta la publicación de este tipo de documentos por parte de Haag.

[186] Los límites que la SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Mysterium Ecclesiae:* AAS 65 (1973) 408, impone a los teólogos, valen también para los exegetas: «Attamen iusta theologorum libertas contineri semper debet verbo Dei, prout in Ecclesia fideliter servatum et expositum est et a vivo Magisterio Pastorum imprimisque Pastoris universi Populi Dei, docetur et explicatur».

[187] LG 55: AAS 57 (1965) 59-60.

[188] ST. BENKO, *Protestanten, Katholiken und Maria...*, o.c., 60-63.

[189] Ibíd., 60.

[190] Ibíd., 61.

[191] Ibíd., 62.

[192] Véase en ese capítulo especialmente el párrafo «Sentido de la virginidad en el parto».

milagro asegura que la fe de la Iglesia afirmó la virginidad en el parto, simultáneamente con un rechazo de todo docetismo. Limitémonos, por el momento, a referir la clara posición de San Agustín:

> «También Joviniano hacía esto de llamarnos y de acusarnos como maniqueos, cuando negaba que la virginidad de Santa María, que había existido cuando concibió, hubiera permanecido cuando dio a luz: como si, al igual que los maniqueos, creyéramos a Cristo un fantasma, al decir que nació permaneciendo incorrupta la virginidad de la Madre. Pero apoyados en el auxilio del mismo Salvador, los católicos despreciaron como muy rebuscado el argumento que había aducido Joviniano y ni creyeron que Santa María hubiera sido corrupta al dar a luz, ni que el Señor fuera un fantasma, sino que ella permaneció virgen después del parto y, sin embargo, de ella había nacido el verdadero cuerpo de Cristo»[193].

En cuanto a la Inmaculada Concepción, subrayemos que no significa sacar a María de la línea de la generación de Adán, sino sólo de la herencia del pecado original. En este punto, frente a los temores de Benko, no podemos menos de hacer nuestras las afirmaciones de otro teólogo entonces protestante (que, por lo demás, piensa más en la santidad que excluye pecados personales que en la Inmaculada Concepción):

> «Hay incluso un peligro en insistir en el estado de pecado de María, porque la santidad tiene entonces el peligro de aparecer como una contradicción de la verdadera humanidad, y la fe en la humanidad de Cristo queda igualmente comprometida, ya que no hay duda ninguna que Él no ha conocido en sí el pecado»[194].
>
> «La santidad no contradice a la humanidad; muy al contrario, la santidad es la cualidad auténtica de la humanidad. Cristo no habría sido más humano si hubiera sido pecador; no habría sido más humano por nacer de una mujer pecadora»[195].

Por último, Benko toca el tema de la «Justificación y gracia»[196]. Es el punto doliente del principio fundamental.

[193] *Contra Iulianum* 1, 2, 4: PL 44,643; CMP 2395; *EnchM* 972.

[194] M. THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur, figure de l'Église*, o.c., 38.

[195] Ibíd., 37-38.

[196] ST. BENKO, *Protestanten, Katholiken und Maria...*, o.c., 63-68.

Benko rechaza la idea de una cooperación del hombre y, por tanto, de María[197]. Por cierto, es interesante que se oponga fuertemente a la idea de cooperación entendida en el sentido de la tendencia eclesiotípica de la Mariología[198]. Sean las que fueren las esperanzas ecuménicas que la Mariología eclesiotípica haya podido suscitar en determinados momentos del desarrollo del Concilio Vaticano II[199], hay que reconocer que en la línea de la dificultad fundamental con el protestantismo, como ha demostrado la situación posterior del diálogo interconfesional, no implica menos problema que la Mariología cristotípica[200].

Benko ve una contradicción en la Mariología católica por el hecho de que excluya la cooperación del varón (José) en la concepción virginal, para después introducir la cooperación humana con el sí de María[201]. Es difícilmente inteligible que en el estado actual de los conocimientos biológicos se haya podido formular esta dificultad. El sentido de la concepción virginal no es excluir la cooperación biológica humana, la cual, de hecho, no es excluida de la concepción de Jesús. La mujer es tan principio activo de la generación como el varón. María cooperó biológicamente a la concepción de Jesús. La exclusión del varón tiene otros motivos[202]. No se ve qué contradicción pueda haber en que la cooperación activa biológica de María sea también cooperación humana y moral con su sí.

Tratándose del tema central del protestantismo, Benko es pesimista de que en este punto se puedan hacer progresos[203]. Personalmente sería más optimista que él si nos decidiéramos a abrazar el camino no abstracto, sino concreto, que ha propuesto otro teólogo protestante, C. A. de Ridder[204].

[197] Ibíd., 67.

[198] Ibíd., donde se da un claro «no» a la cooperación de María, también a la entendida en forma eclesiotípica. Es interesante que tanto en p.67, nota 42, como en p.68, nota 44, las referencias críticas de Benko sean a teólogos cuya Mariología es fuertemente eclesiotípica, como H. Rahner y E. Schillebeeckx.

[199] Véase en el cap. I la nota 97.

[200] Ello nada tiene de extraño para quien tenga presente la centralidad sistemática de la idea de sacramento y de la concepción de sacramentalidad de la Iglesia en el diálogo interconfesional entre católicos y protestantes; cf. C. Pozo, «La Iglesia como sacramento primordial», a.c., 153-154; véanse también las referencias contenidas en la nota 77 de este mismo capítulo.

[201] St. Benko, *Protestanten, Katholiken und Maria...*, o.c., 68.

[202] En el cap. I, párrafos «La Mariología de tendencia cristotípica» y «La Mariología de tendencia eclesiotípica», respectivamente, pueden verse las diversas motivaciones que ofrece la Teología católica. Para el tema más fundamental de la Tradición primitiva en este punto cf. J. A. de Aldama, *María en la patrística de los siglos I y II* (Madrid 1970) 167-188.

[203] St. Benko, *Protestanten, Katholiken und Maria...*, o.c., 68.

7. Las declaraciones ecuménicas en los recientes Congresos Mariológicos Internacionales[205]

El Concilio Vaticano II ha inaugurado un nuevo clima que ha favorecido, dentro de los ambientes teológicos católicos, una mayor preocupación por el diálogo ecuménico. En orden a comprobar los puntos de coincidencia y las divergencias existentes entre las confesiones cristianas, y a intentar una superación de estas últimas, la Mariología no podía ser —y no ha sido de hecho— una excepción. Sin duda, la *Charta Magna* del ecumenismo católico es el Decreto *Unitatis redintegratio* del Concilio[206]. En este contexto teológico, hay que señalar la sensibilidad ante los nuevos signos de los tiempos que ha sabido mostrar la Pontificia Academia Mariana Internacional.

Consciente del peso que las preocupaciones ecuménicas iban a tener en el Concilio que comenzaba, la Pontificia Academia Mariana Internacional publicaba un interesante volumen —cuyo prólogo, escrito por C. Balić, estaba firmado el día mismo de la apertura del Concilio (11 de octubre

[204] He referido su propuesta en la introducción, en las palabras a las que se refiere la nota 26. Pasando a otro tipo de obras protestantes sobre María, el libro de Chr. Mulack, *Maria. Die geheime Göttin in Christentum* (Stuttgart 1985) sólo tiene interés para conocer la nueva mariología protestante de coloración feminista; ya el subtítulo de la obra delata la tentación de una valoración cristiana de lo que en el paganismo significaban las diosas.

[205] D. Aracic, «Maria nelle dichiarazioni ecumeniche dei Congressi Mariologici Internazionali»: *Studi Ecumenici* 5 (1987) 529-543; F. Courth, «Beten mit Maria. Ökumenische Erklärung des IX. Internationalen Mariologischen Kongresses»: *Una Sancta* 38 (1983) 346-350; Íd., «Der Glaube Marias. Ökumenische Erklärung des XI. Internationalen Kongresses vom 18. bis 25. 9. 1992 in Huelva (Spanien)»: *Una Sancta* 48 (1993) 84-87; P. Masson, «La Madre de Dios en la Comunión de los Santos. La Declaración ecuménica del Congreso Mariológico de Malta»: *SMa* 7 (1984) 545-557; C. Pozo, «Dos declaraciones ecuménicas marianas. De Zaragoza (1979) a Malta (1983)»: *SMa* 7 (1984) 527-543; G. Söll, «Mariologie und Ökumene. Die Chancen für Verständigung im Licht neuerer Dokumente», en A. Ziegenaus - F. Courth - Ph. Schäfer, *Veritati Catholicae,* o.c., 522-541; S. Virgulin, «La dichiarazione ecumenica mariana di Saragozza»: *Mar* 42 (1980) 155-163. Para otros documentos ecuménicos sobre María cf., además del artículo ya citado de Söll, F. Courth, «Maria. Evangelische Fragen und Gesichtspunkte...», a.c., 306-322, en cuya nota 1 se encuentra ulterior bibliografía.

[206] AAS 57 (1965) 90-107.

de 1962)—, *De Mariologia et Oecumenismo*[207], que fue ofrecido, como obsequio, a todos los Padres conciliares. En el estudio conclusivo, el mismo Balić proponía la oportunidad de establecer diálogos con los hermanos separados sobre la doctrina y la devoción marianas[208].

Consecuente con este propósito, la Pontificia Academia Mariana Internacional se esforzó para que ese diálogo se iniciara ya en el Congreso Mariológico Internacional que se celebraba a finales de los trabajos mismos del Concilio (17-22 de marzo de 1965), el de Santo Domingo, sobre el tema *Maria in Sacra Scriptura*. Como todo comienzo, fue un primer diálogo modesto. Un solo teólogo luterano, aunque ciertamente valioso, F. G. Künneth, tomó parte en una mesa redonda «sobre los fundamentos y diferencias de la mariología católica, ortodoxa, evangélico-luterana y calvinista»[209]. En los dos Congresos inmediatamente posteriores, Lisboa (1967) y Zagreb (1971), continuó teniéndose alguna forma de diálogo interconfesional, de cuyos frutos los participantes no católicos quisieron rendir público testimonio en una declaración conclusiva elaborada por ellos[210]. El Congreso de Roma de 1975 aportó, por primera vez, el fruto de una declaración común suscrita por todos los miembros católicos y no católicos participantes en el diálogo interconfesional[211].

Se debe reconocer a la declaración de Roma el mérito de haber ido directamente al punto central de divergencia entre

[207] Roma 1972.

[208] «De motu mariologico-mariano et de motione oecumenica saeculis XIX et XX», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De Mariologia et Oecumenismo*, o.c., 573.

[209] Cf. Crónica de los Congresos, en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria in Sacra Scriptura*, o.c., I, 109-110. Las ponencias sobre las mariologías no católicas en aquella mesa redonda han sido publicadas: FR. W. KÜNNETH, «Maria im Glaubenszeugnis der Kirche evangelisch-lutherischer Reformation», a.c., en ibíd., VI, 5-13; H. M. KÖSTER, «Reformierte und katholische Grundansichten über den Marienkult», en ibíd., 15-36; ÍD., «Die Eigenart der orthodoxen Mariologie», a.c., 37-56.

[210] Para el Congreso de Lisboa cf. «Declaração dos teólogos não-católicos», en *De primordiis cultus mariani*, I (Roma 1970) 244-245. Firman la declaración los cuatro teólogos protestantes participantes en el Congreso. Cf. también «Acta da reunião dos teólogos católicos e não-católicos», en ibíd., 234-243. El comunicado de Zagreb está firmado por teólogos protestantes y ortodoxos. No ha sido publicado oficialmente todavía. El volumen I de las Actas de aquel Congreso está en curso de impresión.

[211] El texto ha sido publicado y comentado brevemente por G. CONCETTI, «Un importante testo ecumenico. Il ruolo della Madonna nel contesto della redenzione»: *OR* (14-6-1975) 2.

católicos y protestantes, es decir, al tema de la colaboración de María en la obra de la redención. No dudo en calificar el texto de sorprendente: las fórmulas, en su sentido obvio, significan una tal admisión del punto de vista católico en una materia que para un protestante tiene que ver con lo más irrenunciable del protestantismo, que el lector no puede menos de preguntarse si tales fórmulas podían ser entendidas unívocamente por todos los signatarios; en concreto, si un protestante podía hacer suyas tales proposiciones en su sentido obvio sin dejar de serlo[212].

En todo caso, a partir del Congreso de Zaragoza (1979) se comienza un nuevo camino, que se prolongará en los Congresos de Malta (1983) y de Kevelaer (1987)[213]: se intenta describir un mínimo de piedad mariana que sea aceptable también para un protestante de buena voluntad. Ante los riesgos, latentes en las fórmulas doctrinales del Congreso de Roma, de ser entendidas de modos diversos, si se consiguiera, aunque sea a un nivel mínimo, impulsar una piedad mariana en el protestantismo, ¿podría esperarse que la vida vaya acercando, poco a poco, las doctrinas? A la luz de este planteamiento deben entenderse las declaraciones ecuménicas que se han elaborado en los tres Congresos Mariológicos Internacionales, inmediatamente posteriores al de Roma.

Así, en la declaración de Zaragoza[214] se reconoció, como común a todas las confesiones representadas en la comisión ecuménica del Congreso, una actitud cultual[215] de alabanza

[212] Véase, por ejemplo, el tenor de la proposición 4: «Il "fiat", che conserva un carattere permanente, è stato il libero consenso di Maria alla maternità divina e dunque alla nostra salvezza» (ibíd.). Apelando a mi experiencia personal en las Comisiones ecuménicas de los Congresos de Zaragoza, Malta, Kevelaer y Huelva, me pregunto a propósito de la proposición 6 de Roma, en la que se admiten sin más «le preghiere d'intercessione rivolte alla Vergine» (ibíd.), cómo se explica, después de su aceptación, el hecho de que en los Congresos posteriores no haya sido posible que los protestantes presentes en ellos, que eran en parte los mismos que en Roma, aceptaran la idea de invocación de la Virgen.

[213] Probablemente Huelva se encuentra ya en otra perspectiva. Pero de ello he de ocuparme más adelante.

[214] Texto en C. POZO, «Dos declaraciones ecuménicas marianas. De Zaragoza (1979) a Malta (1983)», a.c., 539-541.

[215] Sobre la dificultad psicológica que encontraron algunos de los teólogos protestantes presentes en Zaragoza con respecto a la palabra «culto», y la necesidad consiguiente de recurrir a una terminología que fuera aceptable para todos", cf. ibíd., 530; véase *Declaración de Zaragoza*, 5 («hechos en que se manifiesta la actitud cultual»).

a María, a través de la cual, en todas ellas, se cumple su profecía: «Todas las generaciones me llamarán bienaventurada» (Lc 1,48) (n.1)[216]. Toda alabanza a María es «esencialmente» alabanza de la gloria de Dios, es decir, en cada uno de sus pasos, es alabanza a Dios (n.1)[217]: «porque el Poderoso ha hecho en mí cosas grandes» (Lc 1,49). En la alabanza a María hay implícita una «veneración»[218] que no es la adoración debida a Dios; «las distinciones del II Concilio de Nicea (787) entre adoración a Dios y veneración de los santos *(proskúnesis-latreutikê* y *proskúnesis-timêtikê)* permanecen, en todo caso, vitales para todos» (n.3)[219].

[216] Recuérdese la voluntad de los reformadores en orden a mantener en sus comunidades la alabanza a María, como lo ha demostrado la obra de W. TAPPOLET - A. EBNETER, *Das Marienlob der Reformatoren...*, o.c.

[217] Para la historia de este adverbio en la declaración de Zaragoza cf. C. POZO, «Dos declaraciones ecuménicas marianas. De Zaragoza (1979) a Malta (1983)», a.c., 531.

[218] Resulta extraño que J. M. ALONSO, «Mariología y ecumenismo en el VIII Congreso Mariológico Internacional de Zaragoza»: *EphMar* 29 (1979) 360, considere la palabra «veneración» en el n.3 «como sumamente ambigua» y llegue a escribir: «Un teólogo ortodoxo [!], protestante, tiene o puede tener *estima* de la Virgen María, pero nunca la hará *objeto* de veneración *(Verehrung)*». La frase, referida a teólogos ortodoxos, carece de sentido. Es, por ello, posible que la frase esté mal puntuada y que lo que Alonso quiso decir sea «un teólogo ortodoxo protestante» (aunque en tal caso hubiera sido más claro y normal escribir «teólogo protestante ortodoxo»). En todo caso, con respecto a los protestantes, es notable que el mismo Alonso, al reseñar las diferentes ponencias y comunicaciones de teólogos protestantes en el Congreso de Zaragoza, recoge, sin advertirlo, cómo esos teólogos utilizan tranquilamente el término «Verehrung» con respecto a María; véanse las conclusiones de la conferencia de Meinhold (ibíd., 364). El título de esa ponencia había sido: «Erneuerung und Erweiterung der Marienverehrung durch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts» (publicada en *De cultu mariano saeculo XVI*, o.c., III, 25-50). Es curioso que, no mucho después de que Alonso publicara su artículo, el mismo Meinhold editó un trabajo con el título: «Die Marienverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts», a.c., 43-57. Por otra parte, Alonso no podía desconocer que se ha escrito una historia de la «veneración» a María en el protestantismo alemán: R. SCHIMMELPFENNIG, *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus* (ya citada en nota 48; véase también allí la referencia a la obra de Delius). Ya MELANCHTHON, *Apologia Confessionis Augustanae*, art. 21, o.c., 317, había escrito: «Confessio nostra probat honores sanctorum»; en la traducción de J. Jonas, que es de 1531, se dice: «dass man die Heiligen *ehren* soll» (ibíd.). Sólo podría afirmar que los teólogos protestantes no utilizan el término «Verehrung» o «veneración» con respecto a María quien desconociera totalmente la literatura protestante sobre el tema. Problema distinto es el de los límites mayores o menores que se pongan a esa veneración.

[219] Cf. *Actio VII* (13-10-787), *Definitio de sacris imaginibus:* DzS 601; COLLANTES 769.

Un segundo elemento, común a la tradición de todas las confesiones participantes, es la imitación de María; en este punto, la declaración hace alusión explícita al «Magnificat» (n.2). En efecto, la actitud de María expresada en el «Magnificat», como ejemplo para el creyente que éste debe imitar, es un tema predilecto en la predicación de Lutero en la fiesta de la Visitación[220]. En la declaración de Zaragoza, los rasgos que deben imitarse en María tuvieron que ser descritos con sobriedad[221]. A ello obligaba el problema real de la diversa concepción entre católicos y protestantes sobre lo que constituyó la ejemplaridad de María[222]. Incluso los presupuestos más de fondo sobre gracia, libertad y mérito producen no sólo un modelo muy diverso, sino también una diversa manera de concebir la imitación misma[223]. La comisión ecuménica de Zaragoza fue consciente de ello y no quiso omitir una alusión a «todas las cuestiones teológicas pendientes» al final de la declaración (n.5), las cuales, sin duda, influyen en esta diferente concepción.

Quedaba una tercera dimensión cultual que puede concretarse en el problema de la invocación e intercesión de María (n.4). El segundo de los temas se resolvió con facilidad «sobre el trasfondo de la comunión de los santos». Si unos cristianos pueden orar por los otros, no se ve dificultad alguna en que los santos que han alcanzado ya la plenitud en Cristo, y entre los cuales María ocupa el primer lugar, puedan orar y oren por nosotros, pecadores, que luchamos y sufrimos sobre la tierra[224]. Esta oración no se opone a la una

[220] Cf. B. GHERARDINI, *La Madonna in Lutero*, o.c., 243-244.

[221] Cf. C. POZO, «Dos declaraciones ecuménicas marianas. De Zaragoza (1979) a Malta (1983)», a.c., 531-532.

[222] Para el modo como Lutero la concibe, véanse las referencias contenidas en la nota 143.

[223] MELANCHTHON, *Apologia Confessionis Augustanae*, art.4, o.c., 200-201, acusa a la imitación de los santos de haber fomentado una mentalidad de justificación por las obras.

[224] Una dificultad muy grave para la misma posibilidad de esta intercesión hubiera podido provenir de las ideas de Lutero sobre la situación de las almas entre la muerte y la resurrección como estado de sueño; cf. C. POZO, *Teología del más allá*, o.c., 169-170; véase también más arriba la nota 132. Afortunadamente, esta idea no pasó a la teología de la ortodoxia luterana; sobre ésta cf. H. SCHMID, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, o.c., 394-399. De hecho, no estuvo representada por ninguno de los teólogos luteranos que participaron en la comisión ecuménica de Zaragoza (como tampoco apareció en las comisiones ecuménicas de los Congresos de Malta y Kevelaer).

y única Mediación de Cristo, como tampoco se opone a ella la oración cristiana terrena. Por el contrario, no fue posible alcanzar acuerdo sobre la invocación directa a los santos —y, por ello, tampoco a María—, invocación que no es practicada en algunas de las confesiones participantes.

Ya el día en que se publicó el texto de esta declaración, se produjo la impresión optimista de avance precisamente en este último punto. Se habría conseguido un consenso en el tema de la intercesión de María, aunque no se hubiera llegado a decir que se la puede invocar. En realidad, la declaración de Zaragoza no va en este punto más allá que la *Apología de la Confesión de Augsburgo,* la cual acepta que los santos oran por la Iglesia, como oran los vivos, y rechaza que se les invoque; la no justificación bíblica de esta invocación haría dudoso que ella sea agradable a Dios[225]. Más aún, personalmente opino que no sólo no supera en este punto las posiciones de la *Apología,* sino que tampoco lo hace en ningún otro de los puntos de su texto[226]. Problema distinto es que el protestantismo corriente esté hoy —en realidad, lo está desde hace mucho tiempo— en estos puntos muy por debajo de la misma *Confesión de Augsburgo* y de su *Apología*[227], como lo está también con respecto al mismo Lutero[228]. En este sentido, una vuelta a ella, aunque no nos lleva en muchos casos hasta las afirmaciones católicas, es un progreso con respecto al protestantismo normalmente vivido[229]; también en este sentido, y sólo en él, puede considerarse la declaración de Zaragoza como un progreso.

La declaración de Malta constituye un documento muy armónicamente estructurado, cuya arquitectura no me detengo a describir aquí[230]. Me limito a señalar su punto doctrinalmente más interesante y más complejo, contenido en su n.5. En él, por una parte, se evoca la liturgia celeste de la Iglesia de los bienaventurados, según la descripción del Apocalipsis. Dentro de ese culto celeste que gira, todo él, en torno al Cordero inmolado, María, como Madre de Dios, por la singularidad de su relación a Cristo, tiene también un papel singular que ella debe a Cristo[231]. Allí, en el interior de la Iglesia celeste, María continúa su oración como lo hizo en medio de la Iglesia naciente en la espera de Pentecostés (cf. Hch 1,14)[232]. Por otra parte, se aceptó que en todas las confesiones participantes en la comisión existe la voluntad de unir la oración comunitaria a esa liturgia celeste. En la Iglesia católica, esta voluntad es muy clara en la liturgia romana; así en el canon romano, la anáfora I, se expresa este deseo de unir el culto que se está realizando entonces con la liturgia celeste al final del Prefacio en su transición al «Sanctus» en la oración «Commu-

[225] Art. 21: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche,* o.c., 318-319.

[226] Cf. ibíd., 317-318, donde se reúnen los elementos que explican la importancia de los santos en nuestra vida: alabanza, confirmación de nuestra fe e imitación.

[227] Véanse más arriba la nota 147 y las consideraciones que hago en el texto en el que esa nota se inserta.

[228] Baste recordar la posición de Lutero con respecto a la alabanza a María y a la imitación de María, a la que me he referido al comentar el texto mismo de la declaración de Zaragoza.

[229] Evidentemente estaría aquí fuera de lugar entrar en las discusiones recientes sobre los valores y límites de la Confesión de Augsburgo en sí misma. Sobre este punto baste remitir a K.-H. NEUFELD, «Riconoscimento cattolico della "Confessio Augustana"?»: *CivCatt* 129 (1978 III) 22-34; ÍD., «"Tutti sotto un unico Cristo". La dichiarazione cattolico-luterana sulla "Confessio Augustana"»: *CivCatt* 131 (1980 III) 155-159.

[230] Texto en C. POZO, «Dos declaraciones ecuménicas marianas. De Zaragoza (1979) a Malta (1983)», a.c., 541-543. Como comentarios cf. F. COURTH, «Beten mit Maria. Ökumenische Erklärung des IX. Internationalen Mariologischen Kongresses», a.c., 346-350; P. MASSON, «La Madre de Dios en la Comunión de los Santos. La Declaración ecuménica del Congreso Mariológico de Malta», a.c., 545-555; C. POZO, «Dos declaraciones ecuménicas marianas. De Zaragoza (1979) a Malta (1983)», a.c., 534-538. Por el contrario, resulta objetivamente frívolo el de D. FERNÁNDEZ, «Declaración ecuménica de Malta»: *EphMar* 34 (1984) 5-9. La diferencia de su comentario con respecto a los demás que cito en esta nota es paralela al hecho de que todos los otros autores que aduzco aquí fueron miembros de la comisión ecuménica y conocen la génesis del documento y su problemática desde dentro, con lo que poseen una serie de datos de los que carece Fernández.

[231] Esto es lo que quiso decirse con la fórmula: «Precisamente la relación a Cristo le confiere en la comunión de los santos un papel singular de orden cristológico».

[232] Escribo deliberadamente «en medio» y no «en el medio». La expresión existente en una redacción previa de la declaración de Malta, «María ora en el centro de la Iglesia», tuvo que ser cambiada por «María ora en el interior de la Iglesia»; la frase, en cualquiera de sus dos redacciones, continuaba con una alusión a «como lo hizo en otra ocasión en la espera de Pentecostés». Alguno de los teólogos protestantes de la comisión ecuménica objetó que la descripción de Hch 1,14, examinada de modo puramente exegético, no permite ver allí la idea de centralidad. Por lo demás, en el n.5 la idea de centralidad de María en la liturgia celeste ha permanecido afirmada con claridad en las dos primeras frases, en la segunda de las cuales se explica el origen cristológico del papel singular de María: «Dentro de esta doctrina se comprende el puesto que corresponde a María Madre de Dios. Precisamente la relación a Cristo le confiere en la comunión de los santos un papel singular de orden cristológico».

nicantes»[233] y, después de la Consagración, en la oración «Supplices te rogamus». De todo ello se dedujo que, a pesar de las diferencias confesionales, nada impide unir nuestra plegaria al Padre, por el Hijo en el Espíritu, con la de la liturgia celeste y especialmente con la de la Madre de Dios.

De este modo se llega, a mi juicio, al punto culminante de la declaración de Malta, en el que ésta va más allá que la de Zaragoza y supera las posiciones de la *Apología de la Confesión de Augsburgo*. No se dice orar a María, afirmación que habría estado en contradicción directa con la *Apología*. Pero se admite orar con María, unirnos a su oración por nosotros al Padre[234].

Al planteamiento del documento ecuménico de Malta podría objetarse que la liturgia celeste aparece descrita en el Apocalipsis como un culto de alabanza y no como un culto de intercesión. Nuestra unión con ella quedaría así limitada a una unión a la alabanza que los bienaventurados tributan al Padre y al Cordero. No es completamente exacta esta pretendida limitación de la descripción del Apocalipsis. En Ap 6,9-11 hay una oración deprecativa de las almas de los mártires en relación con el desarrollo de la historia de la Iglesia[235], a la que consecuentemente ha de extenderse nuestra voluntad de unirnos con la liturgia celeste. Pero en la comisión ecuménica de Malta, al insertar al final del n.2 la cita de Heb 7,25, se tenía ulteriormente la persuasión de que

[233] Al menos en su estructura actual, ya que es posible que en su estructura primitiva tuviera otro sentido, si se acepta la teoría de L. EIZENHÖFER, «"Te igitur" und "Communicantes" im römischen Messkanon»: *Sacris Erudiri* 8 (1956) 14-57. En realidad, se trata de una idea que ya había propuesto anteriormente el Card. I. SCHUSTER, *Liber Sacramentorum*, II (Torino-Roma 1920) 63-68, según la cual «Te igitur» y «Communicantes» habrían formado una oración, que el Memento de vivos posteriormente habría interrumpido. En su estructura original el participio «communicantes» se referiría a la frase final del «Te igitur»: «una cum famulo tuo Papa nostro N. et Antistite nostro N. et omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus *communicantes*». Téngase en cuenta, sin embargo, la posición de JUNGMANN, *Missarum sollemnia*, o.c., IV, 2, 9, t.2, p.213, nota 1, quien niega la posibilidad de esta estructura, es decir, que «Te igitur» y «Communicantes» hayan estado alguna vez en conexión inmediata; en la edición 4ª de su obra hubo un «Nachtrag» contra la explicación de Eizenhöfer (t.2, p.589-591).

[234] La *Apología de la Confesión de Augsburgo* no trata de este tema; por ello, ni lo acepta ni lo rechaza. Objetivamente, sin embargo, es integrable en su teología. Así pensaron también los miembros protestantes de la comisión ecuménica del Congreso de Malta.

[235] Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, o.c., 322-323.

la liturgia celeste del Apocalipsis y el culto celeste que Cristo, Sumo Sacerdote, realiza según la carta a los Hebreos, son temas complementarios. Es imposible negar al planteamiento de la carta a los Hebreos el sentido impetratorio que le corresponde como continuación de la oblación realizada una vez por todas en la cruz[236].

A la declaración ecuménica del Congreso Mariológico de Kevelaer[237] se la ha juzgado a veces con cierta decepción como si no incluyera progreso alguno con respecto a las anteriores[238]. No creo que este juicio sea justo. Es claro que el camino comenzado en Zaragoza en orden a catalogar los elementos de una piedad mariana aceptable también por un protestante de buena voluntad tenía que resultar más espectacular en un primer recuento de esos elementos comunes. Una vez conseguida esa primera sistematización de ellos, el margen de progreso se reduce. Pero, a pesar de ello, cada declaración posterior a la de Zaragoza ha aportado su grano de arena en un avance y en una profundización de las posibilidades de coincidencia para ampliar el arco en que podría moverse esa piedad mariana común o interconfesional. Como expresé en las palabras con que el 17 de septiembre de 1987 en Kevelaer presenté la declaración ecuménica de aquel Congreso, en Zaragoza se aceptó «la realidad de que María ora por nosotros, aunque no fue posible la unanimidad sobre la posibilidad de una invocación de María». En Malta, «aunque siguió existiendo la dificultad de invocar a María y de considerar esta invocación como un bien común, todos aceptaron la fórmula "orar con María"»[239]. El texto de Kevelaer, supuestos los pasos previos que nadie de la comisión ecuménica puso en duda, «parte del principio de que el amor de Dios y del prójimo es la actitud fundamental de la vida cristiana. Tal actitud no está limitada a la vida terrena. Los bienaventurados del cielo —y también María— nos aman. Cuan-

[236] Sobre el tema cf. H. M. ESTEVE, *De caelesti mediatione sacerdotali Christi iuxta Hebr 8,3-4* (Madrid 1949); J. LÉCUYER, *Le Sacerdoce dans le Mystère du Christ* (París 1957) 21-39, 133-167; A. VANHOYE, *Epistolae ad Hebraeos textus de Sacerdotio Christi* (Roma 1968-1969); ÍD., *Lectiones de Sacerdotio Christi in Heb 7,1 sq.* (Roma 1970).

[237] Puede verse el texto en español en *EphMar* 38 (1988) 139-140.

[238] Cf. L. GAMBERO, «Il X Congresso Mariologico e il XVII Congresso Mariano Internazionale di Kevelaer»: *Mar* 49 (1987) 503.

[239] Recuérdese el título de artículo de Courth sobre ella, citado en la nota 205.

do alguien se sabe amado, debe responder a tal amor con gratitud. En todo caso, la gratitud es una forma de amor»[240]. Si en la declaración de Kevelaer, aunque ello se haya hecho con una fórmula tímida, se acepta que María nos ama y que existe el deber de responder con amor a ese amor de María, no creo que pueda decirse que no haya habido progreso alguno en ella con respecto a las declaraciones anteriores[241].

El documento de Huelva inicia un nuevo camino[242]. Mirando al arco de las declaraciones hechas en los Congresos de Zaragoza, Malta y Kevelaer, se pensó «que el tema que ha ocupado a la Comisión ecuménica en esos Congresos puede considerarse agotado en la actual situación del diálogo general entre las confesiones cristianas»[243]. Por ello, «para prolongar las reflexiones ha parecido conveniente buscar un tema importante, cercano al tratado hasta ahora, como es el de la fe de María»[244].

El estudio de la fe de María se desarrolla en el documento a través de cuatro puntos diversos. En primer lugar, la alabanza de Isabel a María como «la que ha creído» (Lc 1,45), constituiría el motivo fundamental de la profecía de María: «Todas las generaciones me llamarán bienaventurada» (Lc 1,48). «María no es solamente una creyente. Su fe, por su excelente importancia, puede ponerse en paralelismo con la fe de Abraham, que creyó en esperanza contra toda esperanza (cf. Rom 4,18)». Por el mismo contexto judaico en que nace, la fe de María implica la dimensión de total obediencia (Rom 16,26; 1,5). María expresa esta dimensión con sus palabras: «He aquí la esclava del Señor, hágase en mí

[240] «Los que han llegado a la consumación en Cristo —a los que pertenece María, su Madre— aman en Él y con Él a todos los que aún permanecen en la tierra. Expresión de este amor es su oración por nosotros. Por ello debemos estar agradecidos» *(Declaración de Kevelaer,* 4).

[241] Desde un punto de vista protestante (reformado) puede encontrarse una cierta convergencia con la «Confessio Helvetica posterior», es decir, *Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei* (1566), 5: *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche,* 3ª ed. (Zollikon-Zürich s.a.) p.228: «Diligimus ergo illos [Divos] ut fratres».

[242] Texto original español y traducción francesa en «Declaración ecuménica del XI Congreso Mariológico Internacional celebrado en Huelva del 18 al 25 de septiembre de 1992»: *EphMar* 42 (1992) 311-315. Breve comentario en F. Courth, «Der Glaube Marias. Ökumenische Erklärung des XI. Internationalen Kongresses vom 18. bis 25.9.1992 in Huelva (Spanien)», a.c., 84-86.

[243] «Presentación» del presidente de la comisión ecuménica.

[244] *Declaración de Huelva,* «Introducción».

según tu palabra» (Lc 1,38). «Por esta total disponibilidad, María es modelo de fe para todos los cristianos»[245].

En un segundo punto, el comienzo de la Nueva Alianza se coloca en «la revelación de la Encarnación a María y la fe con que ella la cree como verdadera, se abandona a ella y entra en su misterio». Pero, según las profecías de Jeremías y Ezequiel, esta Nueva Alianza estaría «no escrita en tablas de piedra, sino en los corazones de carne (cf. Jer 31,33; Ez 11,19)». Por ello, se afirma en la declaración que «la acción del Espíritu Santo, antecedentemente a la Encarnación del Logos, opera también una transformación en el corazón de María»[246].

En tercer lugar, «la fe de María manifiesta una llamativa oposición a la incredulidad de Eva». El tema tiene tras sí el apoyo de una tradición cristiana sumamente primitiva[247]. La primera expresión de fe de María tiene lugar en su diálogo con el ángel, que está en contraposición con el diálogo de Eva con el demonio. «Posteriormente María mantiene su fe en la oscuridad de la vida oculta y, sobre todo, en la prueba del Calvario con una humilde meditación de lo no comprendido (Lc 2,19.31)». A través de esta meditación, «en la larga peregrinación de su propia vida, María va descubriendo las exigencias concretas del plan de Dios sobre su Hijo y sobre Ella (cf. Lc 2,50; Jn 2,3-4; Mc 3,31-35)»[248].

Finalmente, «la espera de Pentecostés nos presenta a María en oración. Viviendo su fe en la primera comunidad eclesial, Ella nos muestra la necesidad de una conexión de la fe personal y la comunidad en apertura del Espíritu Santo. En este ambiente, el Paráclito impulsa a evangelizar el mundo entero (Mc 16,15), para suscitar la fe en los que no creen o renovarla en los creyentes de fe débil. El objeto de la evangelización bajo la acción del Espíritu Santo conduce siempre al conocimiento de Jesús el Hijo de Dios y, por Jesús, al conocimiento del Padre»[249].

Antes de entrar en el tema mismo de la fe de María, los miembros de la comisión ecuménica del Congreso de Huelva, en unas frases breves de gran densidad de la Introduc-

[245] *Declaración de Huelva,* 1.

[246] Ibíd., 2.

[247] Véase más adelante el c.10.

[248] *Declaración de Huelva,* 3.

[249] Ibíd., 4.

ción, proclaman «su fe común en Jesucristo, el *Logos* del Padre, hecho carne (Jn 1,14), concebido por obra del Espíritu Santo y nacido de María, la siempre Virgen, a la que todos nosotros llamamos *Theotókos*»[250]. Se trata de una bella fórmula que recoge las grandes coincidencias de la «ortodoxia» de todas las confesiones cristianas sobre María. En el ámbito de la «ortodoxia» protestante, tanto Lutero como Calvino habrían podido suscribirla[251]. Hay que reconocer, sin embargo, que con ellas se continúa dentro del campo de las dificultades no sistemáticas, mientras que se deja intacto el campo de la dificultad sistemática.

Creo que las consideraciones hechas son suficientes para mostrar cuál es el camino por el que procede actualmente el diálogo ecuménico en los Congresos Mariológicos Internacionales..

[250] Ibíd., «Introducción».

[251] Para los temas de la virginidad perpetua y de la maternidad divina de María en Lutero baste remitir a las notas 55 y 56 de este mismo capítulo; para los mismos temas en Calvino cf. K. ALGERMISSEN, «Calvin, Johann», a.c., 641.

CAPÍTULO III

LA DOCTRINA MARIOLÓGICA DEL CONCILIO VATICANO II

No es mi intención hacer aquí una exposición completa del contenido del capítulo 8 de la Constitución dogmática del Concilio Vaticano II sobre la Iglesia. Es ése un trabajo que ha sido realizado satisfactoriamente en los múltiples comentarios al capítulo que se fueron publicando en los años posteriores a su clausura[1]. Mi propósito se limita a señalar

[1] Baste remitir a los siguientes estudios, en muchos de los cuales se encontrará ulterior bibliografía: J. A. DE ALDAMA, en PROFESORES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA, *Constitución dogmática sobre la Iglesia. Texto y Comentario,* o.c., 357-425; J. ALFARO, «María en el misterio de Cristo y de la Iglesia», en AA.VV., *Estudios sobre el Concilio Vaticano II* (Bilbao 1966) 57-60; G. BARAÚNA - J. GALOT, en G. BARAÚNA, *La Iglesia del Vaticano II,* II, ed. esp. (Barcelona 1966) 1163-1199; M. BURATTI, *La Madre che Dio ha scelto. Appunti e riflessioni sul capitolo VIII della «Lumen Gentium»* (Roma 1973); S. DE FIORES, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Commento teologico-pastorale al capitolo VIII della Costituzione «Lumen Gentium»* (Roma ²1984); J. ESQUERDA BIFET, *La Virgen del Vaticano II,* o.c.; N. GARCÍA GARCÉS, *La Virgen de nuestra fe. Comentario del texto mariano conciliar. Profesión de doctrina católica mariana* (Madrid 1967); N. GARCÍA GARCÉS - J. ESQUERDA - O. DOMÍNGUEZ, en SOCIEDAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA, *Enciclopedia Mariana Posconciliar,* o.c., 67-104; N. GARCÍA GARCÉS - M. LLAMERA - J. A. DE ALDAMA, en *Comentarios a la Constitución dogmática sobre la Iglesia* (Madrid 1966) 924-1084; A. GRANADOS, *El «Misterio de la Iglesia» en el Concilio Vaticano II* (Madrid 1966) 462-501; H. M. GUINDON, *Marie de Vatican II* (París 1971); E. P. HONTIVEROS, «The Blessed Virgin Mary in the Second Vatican Council», en P. S. DE ACHÚTEGUI, *Ecumenism and Vatican II: Select Perspectives* (Manila 1972) 100-116; B. LANGEMEYER, «Maria in der Kirchenkonstitution des Konzils»: *ThGl* 58 (1968) 19-39; R. LAURENTIN, *La Vierge au Concile,* o.c.; H. M. MANTEAU-BONAMY, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit. Commentaire doctrinal et spirituel du chapitre huitième de la Constitution dogmatique «Lumen Gentium»* (París 1971); S. M. MEO, *Maria nel capitolo VIII della «Lumen Gentium». Elementi per un'analisi dottrinale* (Roma 1975); G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution «Lumen Gentium»,* II (Tournai 1968) 207-289; O. SEMMELROTH, «Dogmatische Konstitution über die Kirche: Das Zweite Vatikanische Konzil», en *LThK,* I, 326-347; SOCIEDAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA, «Doctrina Mariana del Vaticano II»: *EstMar* 27-28 (1966); ÍD., «Mariología Conciliar ("Lumen gentium" c.8)»: *EstMar* 30-31 (1968); SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'ÉTUDES MARIALES, «La Vierge Marie dans la Constitution sur l'Église»: *ÉtMar* 22 (1965).

brevemente qué aporta la doctrina del Concilio sobre Nuestra Señora a la problemática tanto intracatólica como ecuménica que hemos estudiado en los dos capítulos precedentes de este libro.

1. La neutralidad del Concilio con respecto a las dos tendencias de la Mariología católica contemporánea

El Concilio, en el n.54 de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, declaró expresamente que no tenía «la intención de proponer una doctrina completa sobre María ni resolver las cuestiones que aún no ha dilucidado plenamente la investigación de los teólogos. Así pues, siguen conservando sus derechos las opiniones que en las escuelas católicas se proponen libremente de aquella que, después de Cristo, ocupa en la santa Iglesia el lugar más alto y a la vez el más próximo a nosotros»[2]. Aunque anteriormente, en el párrafo «El Concilio Vaticano II frente a las dos tendencias» del capítulo 1.°, me he referido a estas palabras, vuelvo sobre ellas para perfilar, con la mayor exactitud posible, su sentido.

Ante todo, pienso que la declaración de que no se pretende «proponer una doctrina completa sobre María» se refiere a la doctrina de los teólogos. Con respecto a ella el Concilio es incompleto[3]. Sin embargo, puede afirmarse que en el texto conciliar se encuentra, sustancialmente completa, la doctrina oficial de la Iglesia sobre María[4]. Sin duda, en un

[2] AAS 57 (1965) 59.

[3] «En realidad la declaración fue introducida propiamente con el objeto de impedir que alguno, basándose en el hecho de que la constitución habla tan genéricamente de ciertas cuestiones mariológicas ya de todos conocidas, y en particular de la cooperación de María a nuestra salvación y de su mediación, pudiese deducir que quedaban proscritas para siempre. Ya es antiguo el adagio "Abstrahentium non est mendacium"; del hecho, pues, de que el Concilio no haya querido proponer una u otra sentencia acerca de la santísima Virgen, no se sigue que tal sentencia deba ser rechazada» (C. BALIĆ, «El capítulo VIII de la Constitución "Lumen gentium"...», a.c., 165). Balic fue autor de la fórmula (cf. ibíd., 164). Véase también B. MONSEGÚ, «María y el misterio»: *EstMar* 30 (1968) 58-60.

[4] «Circa contentum capitis nostri affirmari potest quod quidquid communiter in Ecclesia catholica tamquam obligatorium circa B.M.V. docetur, id in nostro textu invenitur. Haec sententia non infirmatur textu sub n.54 Constitutionis *Lumen gentium*» (J. MEDINA ESTÉVEZ, «De momento oecumenico capitis VIII Constitutionis dogmaticae "Lumen gentium"», en AA.VV., *Acta Congressus internationalis de Theologia Concilii Vaticani II Romae diebus 26 septembris-1 octobris celebrati* (Ciudad del Vaticano 1968) 258. El autor justifica a continuación su posición apelando a las declaraciones oficiales de la fórmula, las cuales la interpretan como incompleción con respecto a las cuestiones teológicas todavía discutidas.

espacio relativamente breve, como el del capítulo 8 de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, no se contienen necesariamente todas las explicaciones, aun a veces indispensables, sobre el sentido en que esa doctrina obligatoria ha de ser entendida; en tales casos la interpretación ha de remitirse a los documentos anteriores que se presuponen[5].

Por otra parte, es explícito el propósito de no «resolver las cuestiones que aún no ha dilucidado la investigación de los teólogos». En tales cuestiones «siguen conservando sus derechos las opiniones que en las escuelas católicas se proponen libremente». La Comisión doctrinal declaraba oficialmente:

> «*El intento del Concilio* es exponer los principales dogmas sobre María en el contexto de Cristo y de la Iglesia, para promover su inteligencia más profunda; pero *no* explanar la doctrina completa de la Bienaventurada Virgen María *de una manera amplia*. Por ello, las cuestiones ulteriores, que todavía se investigan por los teólogos y, a veces, se discuten, no se dirimen aquí, sino que se dejan a su legítima libertad»[6].

Este mismo propósito se mantuvo posteriormente en otras declaraciones oficiales[7]. Naturalmente, el texto del Concilio y las declaraciones oficiales se refieren a las cuestiones legítimamente discutidas[8]. No todo lo que se discute *de he-*

[5] En este sentido, J. A. DE ALDAMA, en PROFESORES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA, *Constitución dogmática sobre la Iglesia,* o.c., 368, escribe: «El silencio del Concilio sobre cualquier punto concreto de la mariología no podrá interpretarse nunca en sentido peyorativo, ni siquiera en sentido de una posible discusión o duda (piénsese, por ejemplo, que del dogma de la virginidad perpetua sólo existe en el texto el título "siempre virgen" del n.52)». Por su parte, C. BALIĆ, «El capítulo VIII de la Constitución "Lumen gentium"...», a.c., 165, después de recordar que según el Concilio conservan sus derechos las opiniones que en las escuelas católicas se proponen libremente acerca de María, añade: «También después del Concilio los textos y enseñanzas de los Romanos Pontífices conservan su autoridad».

[6] *Congregatio Generalis* 80 (15-9-1964), 1.- *Schema Constitutionis de Ecclesia* (3-7-1964), Relatio de n.52, olim n.48: Prooemium, C: ASCOV III/1, 366-367.

[7] Véanse recogidas por J. MEDINA ESTÉVEZ, «De momento oecumenico capitis VIII Constitutionis dogmaticae "Lumen gentium"», a.c., 259.

[8] Así, por ejemplo, en el texto al que se refiere la nota 6, se dice: «suae *legitimae* libertati relinquuntur».

cho es necesariamente una cuestión *legítimamente* discutida. Lo ilegítimamente discutido, de la misma manera que no tenía derecho objetivo a ser puesto en discusión antes del texto conciliar, continúa sin adquirirlo después de él; el mero hecho de que la Constitución dogmática *Lumen gentium* no mencione una opinión para rechazarla, no constituye una aprobación de ella. No son éstas las cuestiones a las que se refiere el Concilio, sino las controvertidas seriamente en Teología católica. Señalemos entre ellas las dos tendencias —cristotípica y eclesiotípica— de la Mariología católica moderna[9]. Al no querer el Concilio resolver los problemas teológicamente discutidos entre las dos tendencias, sus afirmaciones en los temas en que existe diversidad de explicaciones entre las dos tendencias deben interpretarse en aquel sentido mínimo que es común a ambas[10].

2. Mariología y Escritura

Aun para un teólogo que no comparta las ideas de J. R. Geiselmann, según el cual toda verdad revelada se contiene *de alguna manera* en la Sagrada Escritura[11], y que piense que algunas verdades reveladas se han transmitido hasta nosotros por vía extrabíblica, el tema de la fundamentación escriturís-

[9] «Hay cuestiones que, en un momento dado, por el cruce de tendencias ajenas a la misma teología, han podido llamarse inexactamente "cuestiones discutidas". No es a estas "cuestiones" a las que se refiere el texto conciliar. Pensamos, por ejemplo, en las expresiones ambiguas que, con ocasión del Concilio, se dejaron en el ambiente: la maternidad espiritual de María como metáfora, etc. Estas cuestiones discutidas a las que hace referencia el Concilio son cuestiones de escuela seriamente teológica, como, por ejemplo, si María se ha de estudiar preferentemente desde el punto de vista cristológico o eclesial» (J. ESQUERDA, «La Maternidad espiritual de María...», a.c., 159). C. BALIĆ, «El capítulo VIII de la Constitución "Lumen gentium"...», a.c., 164, por su parte, declara: «El capítulo fue redactado de manera que no diese lugar a suposiciones unilaterales, como si en la doctrina mariana prevaleciese la perspectiva "eclesiotípica o cristotípica"».

[10] Véase lo que he escrito más arriba en el cap. I, párrafo «El Concilio Vaticano II frente a las dos tendencias».

[11] «Was den Glauben betrifft, so ist die Heilige Schrift inhaltlich suffizient» (J. R. GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition* [Friburgo de B. 1962] 282). Geiselmann piensa que en el modo de hacer Teología es persuasión común, aunque no refleja, «daß jede Glaubenswahrheit, sei es ausdrücklich oder einschließlich, sei es wenigstens dem Prinzip oder den Prämissen nach, oder doch andeutungsweise, ihren Stützpunkt auch im Worte der Heiligen Schrift habe» (ibíd., 97).

tica de la Mariología es del mayor interés[12]. Por otra parte, en un diálogo ecuménico con los protestantes, dado su principio de la «Escritura sola», es indispensable caminar sobre bases bíblicas. En esta línea el Concilio enseña:

> «Estos primeros documentos [los libros del Antiguo Testamento], tal como se leen en la Iglesia y tal como se interpretan a la luz de la revelación ulterior y plena, evidencian poco a poco, de una forma cada vez más clara, la figura de la mujer Madre del Redentor. Bajo esta luz aparece ya proféticamente bosquejada en la promesa de victoria sobre la serpiente, hecha a los primeros padres caídos en pecado (cf. Gén 3,15). De modo semejante, ella es la Virgen que concebirá y dará a luz un Hijo, que se llamará Emmanuel (cf. Is 7,14; comp. con Miq 5,2-3; Mt 1,22-23)»[13].

El texto es importante por muchos motivos. Ante todo, porque se ocupa de los fundamentos veterotestamentarios de la Mariología, cuestión delicada y difícil[14]. Con sobriedad el Concilio establece un pequeño dossier de textos del Antiguo Testamento sobre María. En realidad, los textos son sus-

[12] Aun sin admitir la conclusión que Geiselmann deduce y que se refleja en el segundo texto que reproduzco en la nota anterior (una puntualización puede verse en C. POZO, «Escritura y Tradición...», a.c., 197, nota 75), hay que reconocer que los teólogos, siempre que les es posible, se esfuerzan por señalar «für jede Glaubenswahrheit wenn auch nur irgendeinen Anhaltspunkt in der Heiligen Schrift»; también en las definiciones de la Inmaculada y de la Asunción Pío IX y Pío XII, respectivamente, buscaron «für die ex cathedra verkündigte Glaubenswahrheit wenigstens nach entfernteren Stützpunkten in der Heiligen Schrift». Cf. J. R. GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, o.c., 97.

[13] LG 55: AAS 57 (1965) 59. Una explicación de todo el número en P. FRANQUESA, «Análisis exegético del n.55 de la Constitución "Lumen gentium"»: *EstMar* 30 (1968) 61-97.

[14] «Durante il corso dei secoli, gli autori hanno oscillato fra due prospettive estreme: "Tutta la Scrittura riguarda Maria", affermava lo Pseudo-Bernardo (*Sermo 3 in Salve Regina:* PL 184,1069). "L'Antico Testamento non ci dice niente di Maria", si penserebbe piuttosto oggi» (R. LAURENTIN, *Maria nella storia della salvezza,* o.c., 9-10). Supuesto este estado de espíritu existente en nuestros días, la orientación que el Concilio nos ofrece es especialmente oportuna. Por otra parte, «in Vetere Testamento [...] non possunt reperiri nisi adumbrationes quaedam mariologiae, sed pretiosissimae, cum ipsum Novum Testamentum profundiorem accipiat significationem, quando animus intenditur ad connexionem eius cum praeparationibus antiquae oeconomiae» (A. FEUILLET, «De fundamento Mariologiae in prophetiis messianicis Veteris Testamenti», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De Mariologia et Oecumenismo,* o.c., 33).

tancialmente dos: Gén 3,15 e Is 7,14; el Concilio aduce también, como mero punto de referencia, Miq 5,2-3, pero, a mi juicio, este último texto no reviste especial importancia en sí mismo, ya que su interés mariológico radica en la alusión que contiene a Is 7,14, sin que aporte contenido mariológico propio[15].

El Concilio enseña que tales textos se refieren a María en un sentido verdaderamente bíblico, y no sólo como acomodaciones marianas[16]. Según el texto del Concilio, María realmente «aparece ya proféticamente bosquejada» en Gén 3,15, y ella es la Virgen de que habla Is 7,14. El planteamiento que hizo un grupo de profesores del Pontificio Instituto Bíblico a través de los obispos brasileños sólo pretendía establecer que el sentido mariológico de estos pasajes no era conocido por los hombres del Antiguo Testamento; se trataría más bien de un sentido típico o *plenior*[17]. En todo caso, es un sentido que verdaderamente pertenece a los textos del Antiguo Testamento[18]. A la luz de esta intervención hay que decir que el Concilio no impone que se trate de un sentido literal

[15] Cf. A. FEUILLET, «De fundamento Mariologiae...», a.c., 45.

[16] Cf. R. LE DÉAUT, «Marie et l'Écriture dans le chapitre VIII»: *ÉtMar* 22 (1965) 61.

[17] «Non potest ostendi ullum hominem Veteris Testamenti textus in hac linea citatos ullo modo intellexisse vel intelligere potuisse de munere B. Virginis in oeconomia salutis. [...] Appellari potest "sensus christianus", quia ex revelatione christiana defluit, sive quod textus iam in Vetere Testamento habet sensum typicum (vel "pleniorem", in cognitione divina et sub littera mysteriose absconditum), sive quod talis textus Veteris Testamenti novum sensum, quem antea non habuerat, in Novo Testamento accepit, cum a Christo vel Apostolis auctoritate divina in hoc sensu in Novo Testamento adhibitus est» (NONNULLI PATRES CONCILIARES BRASILIAE, *Animadversiones in caput VIII [De Beata...] schematis constitutionis de Ecclesia ab aliquibus Professoribus Pontificii Instituti Biblici factae ad usum rev.morum et exc.morum DD. episcoporum Brasiliae:* ASCOV III/2, 182-183). La segunda hipótesis que se hace, es un sentido fundado en una mera «relectura» neotestamentaria del pasaje del Antiguo Testamento sin que precedentemente el pasaje tuviera tal sentido. En nuestro texto no recogemos esta segunda hipótesis porque tampoco la recogieron los documentos oficiales del Concilio (cf. *Congregatio Generalis 124* [17-11-1964], *Modi* VIII, n.20: ASCOV III/8, 156, donde se refiere el «modo» en que se repetían las palabras ya copiadas de las *Animadversiones)* y porque nos parece que en sí tiene graves dificultades; no creemos que el hagiógrafo del Nuevo Testamento pueda atribuir, como verdaderamente bíblico, a un pasaje del Antiguo Testamento, un sentido que *de ninguna manera* perteneciera a él. Véase más adelante la nota 23.

[18] «Verum est quod scriptores inspirati Novi Testamenti aliquibus textibus Veteris Testamenti attribuunt sensum, qui licet ex ipsis solis in contextu originali deduci non possit, *eis tamen vere pertinet» (Animadversiones...:* ASCOV III/2, 182).

inmediato[19] (sobre ello puede libremente discutirse), pero en todo caso hay que afirmar que tales textos en un sentido verdaderamente bíblico —que puede ser *plenior* o típico— hablan de María[20].

Es de capital importancia recordar los principios hermenéuticos establecidos por el Concilio para hallar el sentido mariológico. Los principios son dos: 1) es necesario entender los textos en el sentido con que «se leen en la Iglesia»; 2) «tal como se interpretan a la luz de la revelación ulterior y plena». La Comisión doctrinal declaró que tales criterios en el párrafo conciliar se refieren no sólo a Gén 3,15, sino a todo el párrafo; por tanto, deben utilizarse también para hallar el sentido mariológico de Is 7,14 y Miq 5,2-3[21].

De ello me parece seguirse que una exégesis meramente científica de estos textos no nos da una plena certeza de su sentido mariológico. Sólo puede aspirar a ofrecer una interpretación científica razonable que cobrará su certeza plena con el recurso a unos criterios extrínsecos[22]. En un diálogo

[19] Digo «inmediato», porque el sentido *plenior* es también literal. «Le sens plénier ne saurait donc être regardé comme étranger au sens littéral: *c'est le sens littéral lui-même, saisi à un second degré de profondeur»* (P. GRELOT, *Bible et Théologie* [París 1965] 175). Sobre el concepto de sentido *plenior* baste remitir a R. E. BROWN, *The Sensus plenior of Sacred Scripture* (Baltimore 1955); J. COPPENS, *Les harmonies des deux Testaments* (Tournai-París ²1949) 31-68; ÍD., «Le problème du sens plénier»: *EThL* 34 (1958) 5-20; ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, «Sobre el sentido "plenior" y su aplicación en Mariología», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria in Sacra Scriptura,* o.c., II, 81-104; P. GRELOT, *Bible et Théologie,* o.c., 174-179; M. NICOLÁU, «De sacra Scriptura», n.218-220, en *SThS,* I, 1092-1098; S. DEL PÁRAMO, *El problema del sentido literal pleno en la Sagrada Escritura* (Comillas 1954); XII SEMANA BÍBLICA ESPAÑOLA, *La Encíclica «Humani Generis». Estudios sobre el llamado «sensus plenior»* (Madrid 1952) 221-498; L.-M. SIMON, «Le sens scripturaire plénier», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria in Sacra Scriptura,* o.c., II, 105-116. En estos trabajos podrá encontrarse ulterior bibliografía.

[20] Naturalmente, al afirmar que *es posible* que tales textos sean mariológicos sólo en sentido *plenior* o típico, no quiero excluir la posibilidad de que lo sean en sentido literal inmediato. La cuestión debe discutirse a propósito de cada pasaje en concreto.

[21] *Congregatio Generalis 112* (29-10-1964), *Schema Constitutionis de Ecclesia. Textus emendatus,* Relatio ad n.53, p.119, linea 4: ASCOV III/6, 26; cf. R. LE DÉAUT, «Marie et l'Écriture dans le chapitre VIII», a.c., 61-62.

[22] Dado el carácter cristiano de esos criterios, se puede llamar al sentido, que gracias a ellos se halla con plena certeza, «sentido cristiano», como se lo designaba en las *Animadversiones* de algunos profesores del Pontificio Instituto Bíblico (véanse sus palabras ya transcritas en la nota 17). Sobre este sentido cf. J. A. DE ALDAMA, «El sentido "cristiano" de la Sagrada Escritura y su importancia para la Mariología»: *Th* 5 (1970) 187-203.

ecuménico ofreceremos la racionabilidad científica de nuestra exégesis, sabiendo que la firmeza procede de una luz que recae sobre ella. Pero la exégesis mariológica sólo es iluminada porque existía previamente[23]. Poder mostrar la racionabilidad de esa exégesis previa no creo que sea algo desdeñable en un diálogo ecuménico. Naturalmente, un paso ulterior sería esforzarse por hacer inteligibles los criterios extrínsecos propuestos por el Concilio; en este campo sería mucho más fácil hacer comprender a los protestantes el criterio 2.° («la luz de la revelación ulterior y plena») que el criterio 1.° (el valor del sentido con que los textos «se leen en la Iglesia»)[24]. En todo caso, aunque el Concilio no haya colocado sus afirmaciones sobre el Antiguo Testamento y María en un contexto de atención al ecumenismo, objetivamente con su declaración da una respuesta valiosa a las dificultades del protestantismo ortodoxo que hemos llamado no sistemáticas[25], y que se derivan del principio metodológico de «la Escritura sola».

Los dos criterios extrínsecos señalados por el Concilio recogen lo que tienen de válido dos concepciones muy en boga en tiempos del Concilio. Naturalmente, sólo se recogen de tales concepciones los aspectos ciertos y no aquellos que podían ser —y eran de hecho— objeto de discusión teológica por su misma problematicidad. Así, la indicación de interpretar el Antiguo Testamento «a la luz de la revelación ulterior y plena» está en consonancia con la insistencia de N. Lohfink en la unidad de la Escritura, unidad que procede de la existencia de un autor principal único, el cual concibe la revelación bíblica como un todo y orienta así la revelación

[23] «On doit remarquer pourtant que, pour être légitimement rattachée à la Bible, la plénitude de signification que la théologie et la pastorale chrétienne lui attribuent doit avoir été objectivement déposée dans ses textes dès le moment de leur composition» (P. GRELOT, *Bible et Théologie,* o.c., 175).

[24] Sin embargo, algunos teólogos protestantes actuales piensan que la Escritura sólo puede ser entendida «im Raum der Kirche» e intentan descubrir en Lutero una oposición a «la ilusión humanista» de explicar la Escritura independientemente de toda tradición eclesiástica, es decir, por pura exégesis científica (aunque reconocen igualmente que Lutero no fue consecuente en este intento frente al humanismo); así, p.e., W. STÄHLIN, *Allein. Recht und Gefahr einer polemischen Formel* (Stuttgart 1950) 18-19; cf. H. VOLK, «Verbreitete Basis reformatorischer Theologie?», a.c., 3-4. Para la valoración de la tradición en el protestantismo moderno cf. J. R. GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition,* o.c., 84-90.

[25] En cap. II, párrafo «La problemática del protestantismo ortodoxo frente a la Mariología».

primitiva al sentido que adquiere en la totalidad[26]. Por su parte, la necesidad de interpretar los textos «tal como se leen en la Iglesia» es paralela a la acentuación, que hizo Geiselmann, de la importancia de la tradición como explicación de la Escritura[27]. Se trata, por tanto, no sólo de dos criterios fundamentales para la interpretación mariológica del Antiguo Testamento, sino simplemente de criterios fundamentales en la exégesis católica del Antiguo Testamento[28].

Al final del n.55, el Concilio alude al tema de María «Hija de Sión»:

> «Finalmente, con ella misma, excelsa Hija de Sión, tras la prolongada espera de la promesa, se cumple la plenitud de los tiempos y se instaura la nueva economía, al tomar de ella la naturaleza humana el Hijo de Dios, a fin de librar al hombre del pecado mediante los misterios de su carne»[29].

El inciso «excelsa Hija de Sión» se introdujo en el *Textus emendatus* a petición de numerosos Padres conciliares[30]. Con ello se enriquecía el texto conciliar con un tema importante, tanto por su riqueza exegética[31] como por su interés ecumé-

[26] «Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift»: *StZ* 89 (1964) 161-181. «Die Lösung, die Lohfink andeutet, wird zwar der Einheit der Schrift gerecht, sie scheint indes zu wenig dem Umstand Rechnung zu tragen, daß die Inspiration, die immer als Charisma betrachtet wurde, zuerst die Menschen erfaßt und nur über sie das endgültige Ergebnis, das inspirierte Buch» (J. BEUMER, «Die Inspiration der Heiligen Schrift», en AA.VV., *Handbuch der Dogmengeschichte,* I-3b [Friburgo-Basilea-Viena 1968] 74).

[27] J. R. GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition,* o.c., 282, subraya fuertemente la función interpretativa de la tradición. Creo que se puede suscribir la primariedad de esta función interpretativa. En Geiselmann, el problema radica en que su acentuación de la tradición explicativa se convierte en exclusividad, ya que no admite la existencia de una tradición constitutiva en cuestiones de fe y costumbres. También en la posición de Geiselmann habrá que distinguir lo válido y lo problemático. Para enjuiciar sus teoría véanse las referencias bibliográficas que he hecho en la Introducción, nota 32.

[28] Cf. R. LE DÉAUT, «Marie et l'Écriture dans le chapitre VIII», a.c., 61.

[29] AAS 57 (1965) 60.

[30] «Pag. 198 lin. 26-31: proponunt plures Patres ut loco phraseos introductoriae, indolis sat generalis, introducatur thema de B. Virgine, *Filia Sion*: ita E/2826, 2627 *(Zach., Mal.)*, 2822 (+ 39 P.), 2580. Statuitur ut pag. 199, linea 10 addatur: "Ipsa tandem *praecelsa Filia Sion*, post diuturnam...", sine tamen referentia biblica» *(Congregatio Generalis 112, Schema Constitutionis de Ecclesia. Textus emendatus Capitis VIII Schematis Constitutionis de Ecclesia et Relationes,* Relatio ad num. 53: ASCOV III/6, 25).

[31] Tendremos ocasión de verlo en el cap. V al explicar la narración de la Anunciación. Baste aquí remitir a H. CAZELLES, «Fille de Sion et théologie

nico[32]. Sin embargo, el modo como se redactó la alusión es un mero inciso, hecho de pasada, con lo cual no llega a ser una enseñanza que resulte normativa para el exegeta y el teólogo.

3. La dificultad sistemática del protestantismo

Frente a la concepción protestante de María como pasiva en la obra de la redención, el Concilio subraya fuertemente la cooperación de María en la economía de la salvación[33], sea con fórmulas generales[34], sea con una referencia explícita al consentimiento que María prestó en la Anunciación[35], sea

mariale dans la Bible»: *ÉtMar* 21 (1964) 51-71; L. DEISS, *Marie, Fille de Sion*, o.c.; E. G. MORI, *Figlia di Sion e Serva di Iahvè*, o.c. Para las virtualidades teológicas del tema cf. J. RATZINGER, *Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche* (Einsiedeln 1977).

[32] Téngase en cuenta que los primeros en desarrollar el tema han sido exegetas protestantes (aunque había desbrozado el camino el conocido profesor del Pontificio Instituto Bíblico S. LYONNET, Χαῖρε κεχαριτωμένη: *Bibl* 20 [1939] 131-141), como, p.e., H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie* (Uppsala 1945); ÍD., «Junfru Maria-Dotern Sion»: *Ny Kyrklig Tidskrift* 8 (1949) 102-124; A. G. HERBERT, «The Virgin Mary as the Daughter of Zion»: *Theology* 53 (1950) 403-410.

[33] Sobre el tema cf. R. DINHOLB, *Die Mitwirkung Marias am Erlösungswerk nach den Aussagen des Vaticanums II* (Salzburgo 1983); A. LUIS, «La Mediación universal de María en el capítulo VIII de la "Lumen gentium"»: *EstMar* 31 (1968) 131-184. El trabajo de ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, «La cooperación de María a la obra de la Redención en la Teología posconciliar»: *EstMar* 32 (1969) 149-230, recoge y enjuicia los diversos comentarios que después del Concilio se han ido haciendo sobre la doctrina de éste acerca del tema.

[34] María es —dice el Concilio citando palabras de San Agustín— «plane mater membrorum [Christi]..., quia cooperata est caritate ut fideles in Ecclesia nascerentur, quae illius Capitis membra sunt» (LG 53: AAS 57 [1965] 59). Estas palabras están tomadas de SAN AGUSTÍN, *De sancta virginitate* 6, 6: CSEL 41, 240 (PL 40,399); CMP 2850; *EnchM* 892. «Filium autem peperit, quem Deus posuit primogenitum in multis fratribus (Rom 8,29), fidelibus, nempe, ad quos gignendos et educandos materno amore cooperatur» (LG 63: AAS 57 [1965] 64).

[35] «Voluit autem misericordiarum Pater, ut acceptatio praedestinatae matris incarnationem praecederet, ut sic, quemadmodum femina contulit ad mortem, ita etiam femina conferret ad vitam» (LG 56: AAS 57 [1965] 60). «Merito igitur SS. Patres Mariam non mere passive a Deo adhibitam, sed libera fide et oboedientia humanae saluti cooperantem censent. Ipsa enim, ut ait Irenaeus, "oboediens et sibi et universo generi humano causa facta est salutis"» (ibíd.). Con respecto al texto de SAN IRENEO, *Adversus haereses* 3, 22, 4: SC 211, 440 (PG 7,959); CMP 85; *EnchM* 45, J. A. DE ALDAMA, «"Sibi causa facta est salutis"»: *EphMar* 16 (1966) 319-321, piensa que debe leerse «ipsi» (es decir, «Evae») en lugar de «sibi», teniendo en cuenta los procedimientos del traductor latino que cambia con frecuencia αὐτός y ἑαυτός; por el contrario, A. ORBE, *Antropología de San Ireneo* (Madrid 1969) 245, no ve inconveniente en que se lea «sibi», referido a María. En todo caso, es importante advertir en los dos pasajes que cito en esta nota, cómo el Concilio subraya que María no ha sido utilizada *pasivamente* por Dios (compárese con la posición de Barth explicada en el cap. II, párrafo «La problemática del protestantismo ortodoxo frente a la Mariología»); por otra parte, las expresiones del Concilio implican ciertamente que María aceptó *conscientemente;* sin embargo, no se determina hasta dónde se extendió dicha conciencia o qué objeto tuvo la fe de María en la Anunciación: si la mesianidad o también la divinidad de su Hijo; en el cap. V indicaré mi opinión sobre el particular.

finalmente mostrándola unida, junto a la cruz, a los dolores del Hijo[36]. Sin duda, el Concilio enseña esta cooperación de María junto a la cruz sin entrar en las diversas explicaciones propuestas por los teólogos. Estrictamente hablando, no impone sino aquello que es común a las diversas tendencias mariológicas. Sin embargo, debe tenerse presente que, según la doctrina del Concilio, no basta una explicación que reduzca la cooperación de María al consentimiento prestado en la Anunciación[37]: María hizo algo junto a la cruz; hay que explicar ese algo *por lo menos* como renovación o iteración del consentimiento de la Anunciación.

De esta cooperación se sigue la verdad de la maternidad espiritual de María.

> «Concibiendo a Cristo, engendrándolo, alimentándolo, presentándolo al Padre en el templo, padeciendo con su Hijo cuando moría en la cruz, cooperó de forma completamente singular a la obra del Salvador con la obediencia, la fe, la esperanza y la ardiente caridad con el fin de restaurar la vida sobrenatural de las almas. Por eso es nuestra madre en el orden de la gracia»[38].

[36] «Haec autem Matris cum Filio in opere salutari coniunctio, a tempore virginalis conceptionis Christi ad Eius usque mortem manifestatur» (LG 57: AAS 57 [1965] 61). «Ita etiam B. Virgo in peregrinatione fidei processit, suamque unionem cum Filio fideliter sustinuit usque ad crucem, ubi non sine divino consilio stetit (cf. Io 19,25), vehementer cum Unigenito suo condoluit et sacrificio Eius se materno animo sociavit, victimae de se genitae immolationi amanter consentiens; ac demum ab eodem Christo Iesu in cruce moriente uti mater discipulo, hisce verbis data est: *Mulier, ecce filius tuus* (cf. Io 19,26-27)» (LG 58: AAS 57 [1965] 62).

[37] Como he explicado en el cap. I, párrafo «La cooperación de María a la obra de la salvación», una vez superada la tendencia de H. Lennerz en el Congreso de Lourdes de 1958, la afirmación de que en la cooperación de María hay que incluir algo realizado junto a la cruz, es sentencia común, sea lo que fuere del modo como debe explicarse ese «algo».

[38] LG 61: AAS 57 (1965) 63.

Es importante en este párrafo la conjunción causal «por eso» *(quam ob causam)*: porque cooperó del modo indicado, es nuestra madre en el orden de la gracia. A María «la Iglesia católica, instruida por el Espíritu Santo, [la] venera como a madre amantísima con afecto de piedad filial»[39]. En esta última frase, el sujeto es «la Iglesia católica». Se dice, por tanto, que la Iglesia (instruida por el Espíritu Santo) considera a María como a su Madre. La historia del texto me impide aceptar la propuesta de Laurentin de traducir la frase con las palabras «como a una madre amantísima»[40], pero me impide igualmente tomarla en el sentido técnico de «Madre de la Iglesia», es decir, como afirmación de trascendencia de María sobre la Iglesia, ya que, una vez más, actuó aquí el propósito de neutralidad del Concilio[41], que se expresaría reflejamente en el n.54[42]. Entender la frase como si el Concilio hubiera pretendido afirmar una trascendencia de María sobre la Iglesia, constituiría una toma de posición contra la tendencia eclesiotípica en Mariología. Por ello creo que esta frase ha de interpretarse en el sentido mínimo admitido por las dos tendencias, sentido en el que es sinónima de la expresión «Madre de los fieles»[43].

La cooperación de María, de la que nos hemos ocupado hasta ahora recogiendo pensamientos del Concilio, se sitúa en el orden de la realización de la redención, o sea, en el plano de la adquisición de las gracias. Pero el Concilio ha enseñado también una cooperación de María en la distribución de las gracias: María continúa siendo nuestra Madre espiritual en el cielo y continúa su actividad maternal con su intercesión celeste.

[39] Ibíd. 53: AAS 57 (1965) 59.

[40] R. LAURENTIN, *La Vierge au Concile*, o.c., 29, 176, 197. Sobre la cuestión cf. J. A. DE ALDAMA, en PROFESORES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA, *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, o.c., 365s, notas 15s. En *Congregatio Generalis 124, Modi VIII*, n.15: ASCOV III/8, 154, puede verse que la problemática no era la posible traducción «como a una madre», sino el problema del término (la Iglesia en cuanto tal o los fieles) al que la maternidad afirmada en el texto conciliar debe referirse.

[41] La respuesta dada en *Congregatio Generalis 124, Modi VIII*, n.15: ASCOV III/8, 154, al no querer precisar más el texto, es una opción de neutralidad entre las dos líneas de peticiones; consiguientemente a esa opción sólo puede ser doctrina conciliar obligatoria el sentido mínimo.

[42] AAS 57 (1965) 59.

[43] Sobre la superación de este planteamiento mínimo por Pablo VI con el título «Madre de la Iglesia» véase el cap. I, párrafo «La proclamación de María, Madre de la Iglesia, y el camino futuro de la Mariología».

> «Pues asunta a los cielos, no ha dejado esta misión salvadora, sino que con su múltiple intercesión continúa obteniéndonos los dones de la salvación eterna. Con su amor materno se cuida de los hermanos de su Hijo, que todavía peregrinan y se hallan en peligro y ansiedad, hasta que sean conducidos a la patria bienaventurada»[44].

El Concilio no se limita a enseñar la cooperación de María en la obra de la salvación, tanto en el plano de adquisición como en el de la distribución de gracias, sino que se esfuerza en hacer inteligible esta doctrina, pensando, sobre todo, en la dificultad que los protestantes encuentran en ella. Hay en el Concilio una repetida insistencia en que la figura de María no oscurece la figura de Cristo. Naturalmente, esta idea es de suma importancia para comprender rectamente el sentido de la partícula «y» *(und)* en las fórmulas católicas. Por ello, la idea se ilustra en el Concilio de diversas maneras.

En primer lugar, para mostrar que la cooperación de María «no oscurece ni disminuye en modo alguno esta mediación única de Cristo, antes bien, sirve para demostrar su poder», el Concilio enseña:

> «Pues todo el influjo salvífico de la Santísima Virgen sobre los hombres no dimana de una necesidad ineludible, sino del divino beneplácito y de la superabundancia de los méritos de Cristo; se apoya en la mediación de éste, depende totalmente de ella y de la misma saca todo su poder. Y, lejos de impedir la unión inmediata de los creyentes con Cristo, la fomenta»[45].

De mucha mayor importancia especulativa es la idea de participación, a la que el Concilio apela para explicar que María no «añade» nada a Cristo ni puede «hacer con él un número mayor»[46]:

[44] LG 62: AAS 57 (1965) 63.

[45] Ibíd. 60: AAS 57 (1965) 62.

[46] Así creo que debe traducirse el verbo *connumerari* utilizado por el Concilio y que suele traducirse en las versiones ordinarias que he podido consultar: «compararse», «ponerse en una misma línea», «être mise sur le même pied», «in einer Reihe aufgezählt werden», etc... R. LAURENTIN, *La Vierge au Concile*, o.c., 209, traduce: «il ne peut y avoir de commune mesure». En la misma página, nota 14, dice, sin embargo: «On pourrait encore traduire: "ne peut faire nombre avec"». Pienso que es así como *debe* traducirse no sólo porque con las otras traducciones el pensamiento expresado es absolutamente trivial, sino porque ésta es la traducción que corresponde al concepto técnico de

«Por este motivo [por la cooperación activa suya], la Santísima Virgen es invocada en la Iglesia con los títulos de Abogada, Auxiliadora, Ayudadora, Medianera[47]. Lo cual, sin embargo, ha de entenderse de tal manera que no reste ni añada nada a la dignidad y eficacia de Cristo, único Mediador. Pues jamás podrá creatura alguna hacer un número mayor con el Verbo Encarnado y Redentor; pero así como el sacerdocio de Cristo es participado tanto por los ministros sagrados cuanto por el pueblo fiel de formas diversas, y como la bondad de Dios se difunde de diversas maneras sobre las creaturas, así también la mediación única del Redentor no excluye, sino que suscita una variada cooperación que de la única fuente se participa en las creaturas»[48].

El concepto técnico de participación implica dos notas: 1) que toda la perfección que hay en el ser que participa, proceda del ser que es fuente de que se participa; 2) que la perfección del ser participado juntamente con la perfección del ser que es fuente de participación, no es superior a la perfección de este último considerada sola o en sí misma[49]. Este concepto, que sólo puede aplicarse, en su sentido estricto, a la relación entre las creaturas y Dios, se explica en el texto conciliar con dos ejemplos: la participación del sacerdocio de Cristo en el sacerdocio de los fieles y en el sacerdocio ministerial, y la participación de la bondad de Dios en las creaturas por la creación. De ellos, el más clásico es el ejemplo de la creación. Los escolásticos insistieron en una distinción que, a primera vista, puede parecer un juego de palabras y que, sin embargo, expresa una concepción profunda. Por la creación comienza a haber «más seres» *(plura entia)*, pero no «más ser» *(plus entis)*; es decir, por la creación se dan más seres con perfección, pero no más perfección en el conjunto. Este concepto de participación, en el sentido explicado, ha de aplicarse a la mediación de María; Cristo y María son más sujetos de mediación (de una mediación *única*

participación que es central en el párrafo del Concilio en que se encuentra la frase; véase más adelante la nota 49.

[47] Para la historia de estos títulos cf. J. A. DE ALDAMA, en PROFESORES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA, *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, o.c., 397-399.

[48] LG 62: AAS 57 (1965) 63.

[49] Cf. L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* (París [2]1953) 226.

que está en Cristo como en fuente y en María por participación), pero no más poder de mediación que Cristo solo[50].

Supuesta esta doctrina, puede preguntarse por qué habríamos de recurrir a la mediación de María si no añade valor alguno nuevo a la de Cristo. Creo que la respuesta es clara: por respeto a la realidad. El hombre ha de llegarse a Cristo en y por la Iglesia, aunque ésta no representa valor alguno sobreañadido a Cristo, o más radicalmente el hombre ha de contar con la creación, aunque ella no añade perfección alguna a la perfección infinita de Dios. Se trata de una cuestión de respeto a lo real. De la misma manera, por respeto a las realidades de la economía sobrenatural, el hombre tiene que contar con María en su camino para la salvación. Tiene que contar con ella en su vida espiritual, como también tiene que contar con la Iglesia y la comunión de los santos que la realidad eclesial implica. Pero puntualicemos con exactitud: es necesario que se tenga en cuenta a la Iglesia y la comunión de los santos. Sin embargo, nadie está obligado a una devoción o culto peculiar a un santo concreto. Por el contrario, la devoción a la Santísima Virgen no es potestativa. Su papel no queda envuelto en el de la multitud de los santos, porque se encuentra en un plano singular. Por ello, el respeto a lo real no se cumple englobándola en una indeterminada atención al culto general de los santos, sino que exige que la actitud cultual llegue a ella en su realidad concreta. La singularidad de la acción intercesora de María está en conexión con que ella —y sólo ella (no los demás santos)— intercede sobre gracias en cuya adquisición colaboró. Su intercesión recae sobre gracias con respecto a las cuales tiene un título especial de adquisición[51].

[50] Es interesante que un teólogo calvinista haya conseguido un notable acercamiento a la idea de mediación mariana a través del concepto de participación. Se trata de H. CHAVANNES, «La médiation de Marie et la doctrine de la participation»: *EphMar* 24 (1974) 29-38; ÍD., «Pourquoi Luther a-t-il rejeté la médiation de Marie?»: *EphMar* 39 (1989) 367-394. Desgraciadamente, por estar aquí en juego la dificultad sistemática del protestantismo, el camino sólo ha sido recorrido hasta ahora por teólogos que, aunque protestantes, pueden ser calificados de catolizantes.

[51] «E perciò ha stabilito giustamente il Signore, che, avendo Maria cooperato con tanto amore verso degli uomini, con tanta gloria divina, alla salvezza di tutti, tutti poi per mezzo della sua intercessione ottengano la salute» (SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO, *Glorie di Maria*, c.5 § 2 [Nápoles 1776] 148-149). Sobre la fuerza probativa de esta conexión cf. C. DILLENSCHNEIDER, *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori*, I, o.c., 322-323. Por mi parte, sólo pretendo

De este sentido de participación que en el plano ontológico tiene la mediación de María, se sigue que en el culto que se presta a María sea honrado Cristo[52]:

> «Las diversas formas de piedad hacia la Madre de Dios que la Iglesia ha venido aprobando dentro de los límites de la doctrina sana y ortodoxa, de acuerdo con las condiciones de tiempos y lugares y teniendo en cuenta el temperamento y manera de ser de los fieles, hacen que, al ser honrada la Madre, el Hijo, por razón del cual son todas las cosas (cf. Col 1,15-16), y en el que *plugo* al Padre Eterno *que habitase toda la plenitud* (Col 1,19), sea mejor conocido, amado, glorificado, y que, a la vez, sean mejor cumplidos sus mandamientos»[53].

El Concilio desea que los teólogos y predicadores de tal manera «expliquen los oficios y los privilegios de la Santísima Virgen» que aparezca su relación con Cristo[54]. Es la idea que, de modo más explícito, expresó Su Santidad Pablo VI

aquí señalar en esta conexión entre los dos aspectos de la mediación de María, uno de los motivos de la singularidad de su intercesión, sin que con ello quiera decir que su singularidad radique sólo en esto; véase lo que he escrito en el cap. II, nota 126.

[52] Sobre el sentido cristológico de la devoción a María dijo Pío XII: «La vraie dévotion, celle de la tradition, celle de l'Église, celle, dirions-Nous, du bon sens chrétien et catholique, tend essentiellement vers l'union à Jésus, sous la conduite de Marie» *(Alocución del 21 de julio de 1947*: AAS 39 [1947] 413). «Yes, dearly beloved, in the loving providence of God, it was Mary's *be it done unto me according to thy word,* that made possible the passion and death and resurrection of the divine Redeemer of the world. That is why one dare not separate the Mother from the Son» *(Radiomensaje al Congreso mariano de Durban* [4-5-1952]: AAS 44 [1952] 430). Véanse las explicaciones sobre esta conexión que da JUAN PABLO II, *Alocución en el acto mariano nacional en Zaragoza* (6-11-1982), 4-5: AAS 75 (1983) 308-311; como comentario cf. C. POZO, «El discurso de S.S. Juan Pablo II en el acto mariano nacional de Zaragoza (6-11-1982)»: *SMa* 6 (1983) 21-26; ÍD., «Presencia de María en la vida católica»: *Sillar* 14 (1984) 36-42. Sobre la cuestión en sí cf. O. SEMMELROTH, *Maria oder Christus? Christus als Ziel der Marienverehrung* (Frankfurt a.M. 1954). Es también interesante, por ser su autor un luterano, el libro de W. BOROWSKY, *Verdrängt Maria Christus?* (Schwenninghen 1964), con posiciones muy positivas.

[53] LG 66: AAS 57 (1965) 65.

[54] Éste es el sentido de la frase del n.67, aunque gramaticalmente esté expresada sólo por un relativo: «privilegia..., quae semper Christum spectant» (AAS 57 [1965] 66). La Comisión doctrinal explicó la frase con estas palabras: «[Concilium] inculcat, mediante studio S. Scripturae, Traditionis et Magisterii, indolem "christocentricam" doctrinae de Maria exponendae» *(Congregatio Generalis 80, Schema Constitutionis de Ecclesia. Relatio de n.55, olim n.51: De cultu B. Virginis*: ASCOV III/1, 373).

el mismo día en que se aprobó definitivamente la Constitución dogmática sobre la Iglesia: «Deseamos que se ponga en espléndida luz la realidad de que María, la humilde esclava del Señor, está toda entera relacionada a Dios y a Jesucristo, único Mediador y Redentor nuestro»[55].

4. Otros aspectos de la doctrina conciliar sobre María

1. La existencia de paralelismo entre María y la Iglesia ha sido afirmada por el Concilio[56], sin tomar por ello posición a favor de la tendencia eclesiotípica en Mariología. Nunca ha dicho el Concilio que la relación Iglesia-María se agote en el paralelismo. Más bien se limita a señalar aspectos concretos en los que existe ese paralelismo. «Como ya enseñó San Ambrosio, la Madre de Dios es tipo de la Iglesia»[57]. Los aspectos que se subrayan especialmente son: María es virgen y madre[58]; la Iglesia es virgen y madre[59]; la tipicidad de María con respecto a la Iglesia en el orden de las virtudes. En este orden de las virtudes se conmemora a María como ejemplar de las virtudes teologales y de la obediencia con respecto a la voluntad divina, pues «la Iglesia, a su vez, glorificando a Cristo se hace más semejante a su excelso modelo [María], progresando continuamente en la fe, en la esperanza y en la caridad y buscando y obedeciendo en todo la voluntad divina»[60]. Es especialmente interesante que también se propone a María como ejemplar de las virtudes apostólicas en cuanto que «la Virgen fue en su vida ejemplo de aquel amor maternal con que es necesario que estén anima-

[55] *Alocución a los Padres conciliares en la clausura de la tercera etapa conciliar* (21-11-1964): AAS 56 [1964] 1017.

[56] Cf. J. M. CASCANTE, «La tipología María-Iglesia. Intento de clarificación y de síntesis»: *EstMar* 39 (1974) 79-99; R. CASANOVAS, «Ejemplaridad de María en la Iglesia»: *EstMar* 30 (1968) 235-287; J. ESQUERDA, «María, tipo de la Iglesia»: *EstMar* 31 (1968) 185-239; L. HERRÁN, «Visión conjunta de las relaciones María-Iglesia en la "Lumen gentium"»: *EE* 28 (1966) 283-332; PEDRO DE ALCÁNTARA MARTÍNEZ, «María, ejemplar y modelo de la Iglesia», en SOCIEDAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA, *Enciclopedia Mariana Posconciliar,* o.c., 415-426.

[57] LG 63: AAS 57 (1965) 64. El texto aludido es SAN AMBROSIO, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 2, 7: CCL 14, 33 (PL 15,1635-1636); CMP 1764; *EnchM* 561. El texto del Concilio continúa con una explícita limitación de sentido: «in ordine scilicet fidei, caritatis et perfectae cum Christo unionis».

[58] LG 63: AAS 57 (1965) 64.

[59] Ibíd. 64: AAS 57 (1965) 64.

[60] Ibíd. 65: AAS 57 (1965) 65.

dos todos aquellos que, en la misión apostólica de la Iglesia, cooperan a la regeneración de los hombres»[61].

2. El Concilio ha querido renovar el culto a la Santísima Virgen[62], de modo que se fomente, sobre todo, el culto litúrgico, pero a la vez amonesta que se «estimen en mucho las prácticas y los ejercicios de piedad hacia ella recomendados por el Magisterio en el curso de los siglos» y reafirma las normas sobre el culto de las imágenes[63]. La devoción hacia la Santísima Virgen no ha de ser superficial, sino profunda:

> «Recuerden además los fieles que la verdadera devoción no consiste ni en un sentimiento estéril y transitorio ni en una vana credulidad, sino que procede de la fe auténtica que nos induce a reconocer la excelencia de la Madre de Dios, que nos impulsa a un amor filial hacia nuestra Madre y a la imitación de sus virtudes»[64].

3. El Concilio «exhorta encarecidamente a los teólogos y a los predicadores de la palabra divina a que se abstengan con cuidado tanto de toda falsa exageración cuanto de una excesiva mezquindad de alma al tratar de la singular dignidad de la Madre de Dios»[65]. Se hallará el justo camino si cultivan, como fundamento del trabajo de explicación teológica, «el estudio de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres y Doctores y de las liturgias de la Iglesia, bajo la dirección del Magisterio»[66].

Dentro del campo del ecumenismo, el Concilio expresa su alegría por los orientales separados «que concurren con impulso ferviente y ánimo devoto al culto de la siempre Virgen Madre de Dios»[67]. Quiere que se evite «todo aquello que pueda inducir a error a los hermanos separados o a cualesquiera otras personas acerca de la verdadera doctrina de la Iglesia»[68]. Desde el punto de vista teológico esto se conseguirá si se cultiva la Mariología siguiendo las normas que el mismo Concilio ha indicado.

Finalmente, el Concilio recomienda con ahínco la oración a María por la unidad de todos en la única Iglesia:

> «Ofrezcan todos los fieles cristianos súplicas apremiantes a la Madre de Dios y Madre de los hombres para que ella, que ayudó con sus oraciones a la Iglesia naciente, también ahora, ensalzada en el cielo por encima de todos los ángeles y bienaventurados, interceda en la comunión de todos los santos ante su Hijo hasta que todas las familias de los pueblos, tanto los que se honran con el título de cristianos como los que todavía desconocen a su Salvador, lleguen a reunirse felizmente, en paz y concordia, en un solo Pueblo de Dios para gloria de la Santísima e indivisible Trinidad»[69].

[61] Ibíd. En el Decreto *Presbyterorum ordinis* 18: AAS 58 (1966) 1019, el Concilio propone a los presbíteros la figura de María como ejemplo de docilidad a la propia misión: «Talis docilitatis mirum exemplum in Beata Maria Virgine semper inveniunt, quae, a Spiritu Sancto ducta, seipsam mysterio hominum Redemptionis totam devovit; quam Summi et Aeterni Sacerdotis Matrem et Apostolorum Reginam, atque ministerii sui praesidium, Presbyteri filiali devotione et cultu venerentur ac diligant».

[62] Cf. J. A. de Aldama, en *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, o.c., 1048-1084; B. Monsegú, «El culto y devoción a María», en Sociedad Mariológica Española, *Enciclopedia Mariana Posconciliar*, o.c., 427-434; A. Rivera, «El culto mariano en la Constitución dogmática»: *EstMar* 30 (1968) 289-314.

[63] LG 67: AAS 57 (1965) 65-66.

[64] Ibíd.: AAS 57 (1965) 66.

[65] Ibíd.

[66] Ibíd.

[67] Ibíd. 69: AAS 57 (1965) 66.

[68] Ibíd. 67: AAS 57 (1965) 66.

[69] Ibíd. 69: AAS 57 (1965) 66-67.

SEGUNDA PARTE

MARIOLOGÍA BÍBLICA

INTRODUCCIÓN

La Sagrada Escritura ha de ser el alma de la Teología, según la expresión de León XIII[1], que hizo suya el Concilio Vaticano II[2]. Por ello, antes de estudiar los diversos dogmas marianos en la tercera parte de esta obra, creo conveniente hacer una exposición de conjunto de la doctrina de la Sagrada Escritura sobre María[3].

[1] «Illud autem maxime optabile est et necessarium, ut eiusdem Divinae Scripturae usus in universam theologiae influat disciplinam eiusque prope sit anima» (Enc. *Providentissimus* [18-11-1893]: *EnchB* 114.

[2] «[Sacra Scriptura] universae theologiae veluti anima esse debet» (Decreto *Optatam totius* 16: AAS 58 [1966] 723).

[3] Como estudios de carácter general cf. F. ASENSIO, *María en la Biblia. Paso por el Antiguo Testamento y presencia en el Nuevo* (Bilbao 1957); E. BRAVO, *La siempre Virgen María. El misterio de María reflejado en la Biblia* (Quito 1978); J. CANTINAT, *Marie dans la Bible* (Le Puy-Lyon 1963); F. CEUPPENS, *De Mariologia Biblica* (Turín-Roma [2]1951); L. DEISS, *Marie, Fille de Sion,* o.c.; A. EVANGELISTA, *Maríaron nyûmon...,* o.c., 55-123; S. GAROFALO, *Mary in the Bible,* trad. ingl. (Milwaukee 1961); O. KNOCH, «Maria in der Heiligen Schrift», en W. BEINERT - H. PETRI, *Handbuch der Marienkunde,* o.c., 15-92; T. KOEHLER, *Maria nella S. Scrittura* (Vercelli 1970); E. C. MESSENGER, «Our Lady in the Scriptures», en B. ORCHARD - E. F. SUTCLIFFE - R. C. FULLER - R. RUSSELL, *A Catholic Commentary on Holy Scripture* (Londres 1952) 113-116; E. G. MORI, *Figlia di Sion e Serva di Iahvè,* o.c.; ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella Tradizione Biblica,* o.c.; M. PEINADOR, *Los temas de la Mariología Bíblica,* o.c.; F. SPADAFORA, *Maria Santissima nella Sacra Scrittura* (Roma 1963); F. SPEDALIERI, *Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva,* o.c., 3 vols. (sin embargo, en todo el II de esta obra sólo el primer artículo continúa siendo de tema bíblico); M. DE TUYA, «La Virgen María en la Biblia», en SOCIEDAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA, *Enciclopedia Mariana Posconciliar,* o.c., 293-308.

Capítulo IV

MARÍA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO[1]

La determinación de la doctrina veterotestamentaria sobre María es una cuestión erizada de dificultades. Buena prueba de ello es la diversidad de opiniones existentes entre los exegetas sobre qué textos del Antiguo Testamento hablan de María.

> «Para unos, María está todavía ausente de la revelación del Viejo Testamento o hace en él apariciones tan fugaces y vaporosas que difícilmente se consigue encontrar las líneas de las vagas improntas dejadas por su paso. Al contrario, para otros está presente en cada página de la Biblia. "Ubique de ipsa". Por todas partes se habla de ella, porque por todas partes se habla de él. Libro de Cristo, la Biblia es también el libro de María. Presente en los oráculos (además de los tres textos mencionados [Gén 3,15; Is 7,14 y Miq 5,2]..., Jer 31,22; Sal 45,10), en los símbolos (el arca de Noé, el vellón de Gedeón, etc.), en las prefiguraciones (la esposa del Cantar, las mujeres de Israel, Judit, Ester, las personificaciones sapienciales de Prov 8, Eclo 24), de ella y por ella se ha hecho la Escritura»[2].

[1] Además de las obras generales ya citadas en la introducción a esta segunda Parte, cf., como estudios de conjunto sobre María en el Antiguo Testamento, A. Bea, «Das Marienbild des Alten Bundes», en P. Sträter, *Katholische Marienkunde,* I (Paderborn 1947) 23-43; B. G. Boschi, «Maria nell'Antico Testamento»: *Sacra Doctrina* 18 (1973) 9-48; J. Coppens, «La Mère du Sauveur à la lumière de la Théologie vétérotestamentaire»: *EThL* 31 (1955) 7-20; A. Feuillet, «De fundamento Mariologiae...», a.c., 33-48; P. Franquesa, «Estudios exegéticos sobre los textos bíblicos del Antiguo Testamento en el capítulo VIII de la "Lumen gentium"»: *EstMar* 32 (1969) 37-89; E. May, «Mary in the Old Testament», en J. B. Carol, *Mariology,* o.c., 51-79; A. Piazza, «Maria nell'Antico Testamento», en R. Spiazzi, *Enciclopedia Mariana «Theotócos»,* o.c., 15-32; C. Pozo, *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia,* o.c., 32-59; A. Robert, «La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament», en H. du Manoir, *Maria,* o.c., I, 21-39; A. M. Serra, *Maria nel misterio di Cristo secondo l'Antico Testamento* (Roma 1971-1972).

[2] Ortensio da Spinetoli, *Maria nella Tradizione Biblica,* o.c., 33-34. El párrafo es una exacta descripción de la situación de hecho. Personalmente

Con estas palabras me parece que está clara la problemática que habremos de estudiar en este capítulo. Analizaremos el heterogéneo material enumerado proponiéndonos con seriedad el interrogante: ¿qué nos dice el Antiguo Testamento acerca de María? Para mayor claridad dividiremos los textos del posible dossier del Antiguo Testamento referentes a María en tres grupos: «Textos mariológicos por sola acomodación», «Textos de sentido mariológico discutido» y «Textos ciertamente mariológicos». Es innecesario insistir en que, si prescindimos de los textos mariológicos por acomodación, nos referiremos siempre, sea que lo discutamos, sea que lo afirmemos, a un sentido mariológico que sea un sentido verdaderamente bíblico[3].

1. Textos mariológicos por sola acomodación

a) *Judit 15,9*

Después de que Judit libró a su pueblo del peligro de Holofernes, los jefes de Jerusalén que habían tomado la iniciativa de la resistencia fueron a Betulia «para contemplar los beneficios que Dios había derramado sobre Israel; también para ver a Judit y saludarla» (Jdt 15,8). Ante Judit prorrumpieron en estas palabras de entusiasmo: «Tú eres la gloria de Jerusalén, tú el supremo orgullo de Israel, tú el preclaro honor de nuestra raza» (v.9)[4].

La liturgia repite en honor de María las palabras con que la Escritura ensalza a Judit[5]. Y, sin embargo, en el texto

pienso que, después del Concilio Vaticano II (cf. LG 55: AAS 57 [1965] 59-60), debería haber entre los exegetas católicos una coincidencia mínima en los textos cuyo sentido mariológico declaró el Concilio.

[3] Según los casos, podrá ser sentido literal inmediato, *plenior* o típico.

[4] El v.10 continúa: «Has llevado a cabo todo esto con tu propia mano, has hecho un beneficio a Israel, y Dios se ha complacido en ello. Bendita seas para siempre por el Señor omnipotente».

[5] En la nueva liturgia, Jdt 15,9 es la segunda antífona de Laudes del «Commune beatae Mariae Virginis»; la última parte de este versículo (v.10 en la Vulgata: *Tu honorificentia populi nostri)* constituye el estribillo del salmo responsorial para los esquemas 1.° fuera de tiempo pascual y 3.° de tiempo pascual de la primera lectura para la Misa del «Commune beatae Mariae Virginis»; el salmo responsorial lo forman Jdt 13,23bc-24a.25abc (hebreo v.18-19). Jdt 13,23.25 (hebreo v.18-19) es la antífona para el Introito del tercer esquema para la Misa del «Commune beatae Mariae Virginis». La Neovulgata

bíblico tales palabras se refieren exclusivamente a Judit, sin que, por otra parte, haya fundamento suficiente en la revelación para ver aquí, en la figura de Judit, un tipo de María en el sentido técnico de la palabra[6].

A pesar de ello, nos encontramos ante un procedimiento no carente de interés. Aunque el texto bíblico no habla de María, no puede infravalorarse el hecho de que la Iglesia haya visto en estas palabras un instrumento apto para expresar su visión de ella. María es «preclaro honor de nuestra raza». Como Judit libró de Holofernes a su pueblo, ¿no colaboró María para librarnos de la cautividad definitiva?[7]

Evitemos la exageración de querer descubrir un sentido bíblico mariológico en textos que para nada hablan de María. Se trata de una aplicación por acomodación que ha sido muy frecuente en la historia de la Iglesia[8]. Pero no por ello consideremos inútil el estudio de este uso eclesiástico. La Iglesia ha expresado con palabras tomadas de la Biblia —palabras que en la Escritura no se refieren a María— la idea que tiene de ella[9].

ha hecho coincidir su numeración de versículos con la del texto hebreo. Omito la enumeración de los casos en que estos textos se usan en la colección de Misas en honor de la Santísima Virgen que se hizo con motivo del Año Mariano (1987), como también omitiré la consideración de tales formularios a propósito de los demás textos de uso litúrgico por acomodación.

[6] «L'unico caso [di autentico tipo] che poggia su solidi argomenti è il parallelo Eva-Maria» (A. PIAZZA, «Maria nell'Antico Testamento», en R. SPIAZZI, *Enciclopedia Mariana «Theotócos»,* o.c., 31). Efectivamente, aparte de que ninguno de estos «tipos» puede fundamentarse bíblicamente, sólo el tema de la «Nueva Eva» tiene suficiente base patrística; sobre él volveremos en el cap. X. Véase, sin embargo, el intento de ampliar los tipos veterotestamentarios de María, representado por H. CAZELLES, «Les figures de Marie dans l'Ancien Testament»: *ÉtMar* 30-31 (1973-1974) 97-107.

[7] Se dice en Jdt 13,18: «Bendita seas, hija, por Dios altísimo más que todas las mujeres de la tierra; y bendito sea el Señor, Dios, creador de los cielos y la tierra que te condujo hasta quebrantar la cabeza del jefe de nuestros enemigos». Para la aplicación a María cf. A. BEA, «Das Marienbild des Alten Bundes», a.c., 41.

[8] Una amplia enumeración de imágenes (arca de Noé, escala de Jacob, la zarza que ardía sin consumirse, etc.) puede verse en PÍO IX, Bula *Ineffabilis Deus:* Pii IX Acta, 1/1, 607-609 (H. MARÍN, *Documentos marianos,* o.c., n.286-287, p.181-182). Especial importancia en la literatura eclesiástica ha tenido el tema de la «puerta cerrada»; la historia del tema ha sido exhaustivamente tratada por J. A. DE ALDAMA, *Virgo-Mater* (Granada 1963) 129-182.

[9] A propósito de Est 15,13, escribe A. BEA, «Das Marienbild des Alten Bundes», a.c., 41-42: «"Nicht für dich ist dieses Gesetz gemacht, sondern für alle anderen" (Est 15,13), ist uns ein vertrautes Bild der Unbefleckt Emfangenen geworden [...], und als Königin, die durch ihr mutiges Eintreten ihr Volk

b) *Los capítulos 8 de Proverbios y 24 del Eclesiástico*

Una mención aparte merece la aplicación de determinados pasajes de los libros sapienciales a María que hace la liturgia. Entre ellos tienen especial importancia los tomados de Prov 8[10] y Eclo 24[11]. Se trata de pasajes que en realidad hablan de la Sabiduría divina y no de María[12]. Pero, como siempre que se trata de acomodación de textos, el interés teológico principal ha de recaer sobre cuál es la imagen que la Iglesia posee de María y qué ha creído poder expresar con estos pasajes sapienciales.

Sin duda, en la aplicación concreta de estos textos a María hay una acentuación de la concepción de María como trono de la Sabiduría[13]. ¿No tiene sentido, ya en sí, cantar las glorias de la Sabiduría divina a propósito de la que es el trono de esa misma Sabiduría?

Sin embargo, no creo que sea sólo éste el tema que motiva la acomodación. «Yahvé me formó primicias de su obrar desde muy antiguo, desde antes mismo que cosa alguna hiciera. Muy de antiguo fui yo formada, desde el principio y

vor dem Untergang rettet, ist sie [Esther] zum Bilde der himmlischen Königin geworden, die für das Heil der Menschheit Gottes Herz bestürmt und versöhnt».

[10] En la nueva liturgia, el esquema quinto de primera lectura para la Misa de «Commune beatae Mariae Virginis» fuera de tiempo pascual está tomado del c.8 de Proverbios (v.22-31). Para una traducción filológicamente cuidadosa del texto original de esta perícopa es interesante J. DE SAVIGNAC, «Interprétation de Proverbes VIII 22-32, *Congress Volume (Rome 1968)*», en *VT.S* 17 (1969) 196-203.

[11] El esquema sexto de primera lectura para el *Commune beatae Mariae Virginis* fuera de tiempo pascual lo forma Eclo 24,1-2.5-7.12-16.26-30, según la numeración de la Vulgata.

[12] Cf. en sentido contrario, B. DE MARGERIE, «Le sens marial des textes sapientiaux»: *Mar* 46 (1984) 105-111. Pero, como observaba Coppens (véanse sus palabras en la nota siguiente), la relación de María con la Sabiduría no es de identidad.

[13] En los dos casos citados en las notas anteriores, el *Lectionarium* oficial (la *editio typica)* resume el contenido de ambas lecturas con las palabras: «Maria, sedes Sapientiae». Sobre los textos sapienciales que la liturgia aplica a María, escribe J. COPPENS, «La Mère du Sauveur à la lumière de la Théologie vétérotestamentaire», a.c., 19: «Ces textes s'appliquent à la Vierge dans un sens simplement accomodatice. Marie n'est pas en premier lieu la Sagesse, mais, conformément à la belle appellation de notre patrone universitaire, elle est surtout la *Sedes sapientiae*». Sobre la importancia ecuménica del tema de la Santísima Virgen como trono de la Sabiduría para un diálogo con los orientales, véase lo que he escrito en el cap. II, párrafo «Mariología y diálogo ecuménico con los orientales separados».

desde los orígenes de la tierra», dice Prov 8,22-23[14]. De modo semejante, Eclo 24,9: «Antes del mundo, al comienzo, me creó, y por todos los siglos no cesaré». La idea que la Iglesia quiere expresar al aplicar estas palabras a María, sugiere que en el plan divino de salvación, formado desde la eternidad, por el que el Padre decide enviar a su Hijo, está contenida también María[15]. «Si María no es engendrada desde toda la eternidad, ella es, entre las creaturas que se beneficiarán de la Redención, la primera sobre la que se detendrán el pensamiento y la predilección divinas»[16].

Ulteriormente, en Proverbios se describe a la Sabiduría divina como activa y benéfica. «Cuando daba estabilidad a los cielos, allí yo estaba; cuando el horizonte sobre el abismo limitaba, cuando sujetaba las nubes en lo alto, cuando daba energía a las fuentes del abismo, cuando imponía su ley al mar y las aguas no podían quebrantar su mandato; cuando reforzaba los cimientos de la tierra; entonces, cual arquitecto, estaba a su lado» (Prov 8,27-30). La magnifica descripción de la acción creadora de Dios culmina con una frase según la cual «la sabiduría estaba al lado de Dios en la creación, como sugiriendo planes que sólo la omnipotencia divina podía realizar»[17]. Es claro que una presentación de la Sabiduría divina como activa y benéfica encuentra una fácil acomodación a María, si se recuerda que ésta ha tenido una cooperación activa en la obra de la Redención[18].

[14] El texto continúa: «Yo nací cuando no existían los abismos, cuando no había manantiales de caudalosas aguas; antes de que los montes se asentaran, nací yo; antes que las alturas, cuando no había hecho la tierra y los mares ni el primero de los terrones del orbe» (v.24-26).

[15] Cf. A. BEA, «Das Marienbild des Alten Bundes», a.c., 32.

[16] A. ROBERT, «La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament», a.c., 30. «La Iglesia acomoda lo que se dice de la sabiduría desde el v.22 al 35 a la Madre de Dios, que, como Madre de la Sabiduría encarnada, estaba presente en la mente divina aun antes de que Dios crease el mundo» (J. J. SERRANO, «Proverbios», en AA.VV., *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento,* IV [Madrid 1969] 466). La hipótesis de J. H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine,* c.4, sect. 2, 8 (Londres 1878) 142-144, según la cual la aplicación a María de estos textos procedería, en parte, del mal uso de los arrianos de estos pasajes en los que se dice de la sabiduría que es «creada» (cf. E. C. MESSENGER, «Our Lady in the Scriptures», en B. ORCHARD - E. F. SUTCLIFFE - R. C. FULLER - R. RUSSELL, *A Catholic Commentary on Holy Scripture* [Londres 1952] 114), carece, en absoluto, de justificación histórica. La acomodación mariana no se hizo bajo influjo arriano.

[17] J. J. SERRANO, «Proverbios», a.c., 466.

[18] Cf. A. PIAZZA, «Maria nell'Antico Testamento», en R. SPIAZZI, *Enciclopedia Mariana «Theotócos»,* o.c., 31.

Prov 8,32-35 contiene una invitación de la Sabiduría para que los hombres la sigan, y la promesa de los bienes que el hombre alcanza, si se pone en contacto con ella: «Y ahora escuchadme, hijos: dichosos los que van por mis caminos; atended a lo que enseño y obrad cuerdamente sin descuidaros; dichoso el hombre que me hace caso y vela ante las puertas cada día vigilando la entrada. Quien me encuentra, encontrará la vida, pues hallará benévolo a Yahvé; pero el que me yerra, a sí mismo se daña; quien a mí no me quiere, quiere a la muerte». María, «fórmula exacta de la perfección evangélica [...], no tendrá mayor deseo que comunicar a las almas el secreto [de esa perfección] y hacerlas entrar así en la participación de los bienes mesiánicos»[19].

Temas parecidos reaparecen en el capítulo 24 del Eclesiástico[20], aunque sin que falten nuevas matizaciones. «En todas estas cosas busqué un lugar de reposo, en la heredad de quién establecer mi morada. Entonces el Creador de todas las cosas me dio una orden y el que me creó, fijó mi tienda; me dijo: Habita en Jacob y ten tu heredad en Israel» (Eclo 24,7-8). Se presenta aquí al pueblo de Israel como lugar de especial morada de la Sabiduría[21]. Acomodado este pasaje a María, «la heredad del Señor sobre la que ella reina es el conjunto de las almas justas»[22].

La espléndida descripción de la vegetación palestinense (Eclo 24,13-17)[23] simboliza los frutos de la Sabiduría[24], más

[19] A. ROBERT, «La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament», a.c., 30.

[20] Robert, aunque subraya las diferencias de matices entre Prov 8 y Eclo 24, tanto que llega a pensar que hay en este último «un esprit tout différent», escribe: «Le beau développement d'*Eccli.* XXIV est basé sur *Prov.* VIII» (ibíd.).

[21] «La sabiduría, señora del universo, buscó un lugar para su morada habitual que le fue asignado por Dios; ella tendrá su sede en Israel; allí servirá a Dios en su santuario» (J. VELLA, «Eclesiástico», en AA.VV., *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento,* V [Madrid 1970] 94).

[22] A. ROBERT, «La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament», a.c., 31.

[23] «Crecí como un cedro sobre el Líbano, y como un ciprés sobre los montes del Hermón. Crecí como una palmera en Engaddi, y como rosales en Jericó; como elegante olivo en la llanura, crecí como un plátano junto a las aguas. Di fragancia como el cinamomo y el aspálato aromático, y exhalé perfume como mirra selecta, como gálbano, uña aromática y estacte, y como humo de incienso en el tabernáculo. Yo extendí mis ramos como un terebinto, y mis ramas son ramas majestuosas y elegantes. Como una vid produje deleite, y mis flores son fruto glorioso y rico» (Eclo 24,13-17).

[24] «La sabiduría se ha radicado bien en Israel, allí creció y produjo sus frutos como un árbol», escribe, comentando esta perícopa, J. VELLA, «Eclesiástico», a.c., 95.

concretamente los frutos que el hombre puede obtener si sigue a la Sabiduría. En una acomodación a María, ellos serían los frutos de una piedad mariana. En este ambiente cobra todo su sentido la invitación con que se cierra la perícopa: «Venid a mí, vosotros que me deseáis, y llenaos de mis productos. Porque mi nombre es más dulce que la miel, y mi heredad más que un panal de miel» (Eclo 24,19-20)[25].

2. Textos de sentido mariológico discutido

a) *Jeremías 31,22*

Comienzo el estudio de los textos de sentido mariológico discutido por un pasaje con respecto al cual no abrigo duda alguna de que carece de sentido mariológico. Pero lo decisivo aquí no es mi persuasión personal. Ni siquiera el hecho de que hoy se haya impuesto ampliamente el convencimiento de que el pasaje no es mariológico[26]. Me basta para estudiar el texto en este párrafo el hecho de que anteriormente se haya defendido que había que interpretarlo mariológicamente en sentido verdaderamente bíblico. Por otra parte, espero que el estudio de este pasaje será especialmente útil, ya que puede ofrecer una clave para discernir la posibilidad o imposibilidad de que una serie de textos, que, a veces, se han presentado como mariológicos, lo sean en realidad.

Jer 31,22, según la traducción de la Vulgata, dice así: «¿Hasta cuándo estarás entregándote en medio de los deleites, oh hija perdida? Pues el Señor ha hecho una cosa nueva sobre la tierra: una mujer encerrará dentro de sí al hombre»[27]. San Jerónimo comentó este versículo con estas palabras:

[25] El texto continúa: «Aquellos que se alimentan de mí, tendrán aún hambre de mí, y aquellos que me beben, tendrán aún sed de mí. El que me escucha, no será avergonzado, y aquellos que obran por mi medio, no pecarán» (Eclo 24,21-22).

[26] Cf. A. ROBERT, «La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament», a.c., 25. Véase ibíd., nota 9, una lista de autores contemporáneos que rechazan netamente el sentido mariano del texto. Personalmente Robert pone, como título al párrafo que dedica a este texto, las siguientes palabras: «Un texte à éliminer» (ibíd., 24).

[27] Reproduzco la traducción de J. M. Petisco y F. Torres Amat, ampliamente difundida en los países de lengua española, sobre todo, por las numerosas ediciones que de ello hizo hasta tiempos recientes la editorial Apostolado de la Prensa. Personalmente hubiera creído preferible sustituir en la traducción

«El Señor ha creado una cosa nueva sobre la tierra. Sin semilla de varón, sin unión carnal alguna ni acto de concepción *[absque ullo coitu atque conceptu]*[28], una mujer encerrará al varón en el gremio de su seno [...]. A la vez hay que notar que la natividad del Salvador y el acto de concepción de Dios se llama creación»[29].

Con ello aparece clara la interpretación de San Jerónimo, que puede resumirse en estas afirmaciones: 1) Se anuncia para el futuro un milagro de Dios que se califica de «creación». 2) Ese milagro consistirá en que «una mujer encerrará al varón en el gremio de su seno», por tanto, consistirá en una concepción milagrosa. 3) Más en concreto, la concepción milagrosa, que se llama «creación» en el texto, es una concepción «sin semilla de varón, sin unión carnal alguna ni acto de concepción», es decir, es una concepción virginal. 4) Es claro que, entendido así el milagro, la profecía es mesiánica y se referiría a la concepción virginal de Cristo en el seno de María[30].

Todavía autores de finales del siglo XIX o de principios del XX calificaban esta exégesis de tradicional y creían poder atribuirle una autorizada base patrística[31], no tanto por el número como por la importancia de los Padres que estarían

«perdida» por «vagabunda» y «ha hecho» por «ha creado». El texto latino de la Vulgata dice: «Usquequo deliciis dissolveris, filia vaga? Quia creavit Dominus novum super terram: Femina circumdabit virum». Añado, como dato informativo, el texto de la Neovulgata: «Usquequo vagaberis, filia rebellis? Quia creavit Dominus novum super terram: Femina circumdabit virum».

[28] El texto de San Jerónimo excluye *conceptus* activo de varón («absque... conceptu») en la concepción pasiva del Señor. Para evitar equivocidad en la expresión, traduzco «acto de concepción». Lo mismo hago al final del párrafo con la expresión *conceptus Dei* que, a mi juicio, indica la intervención activa de Dios, que suple la intervención activa del varón.

[29] *Commentariorum in Ieremiam prophetam* 6, 22, 7s: CCL 74, 313s (PL 24,914s); CMP 2288.

[30] La traducción de Petisco y Torres Amat, ya citada, glosa su propia versión: «una mujer *virgen* encerrará dentro de sí al hombre *Dios*». Como se ve, este modo de glosar se hace en función de la exégesis jeronimiana.

[31] Cf. C. TROCHON, «Les Prophètes: Jérémie, Lamentations, Baruch», en *La Sainte Bible* [...] *avec comentaires*, XXII (París 1896) 205, quien aduce a San Cipriano, San Agustín y San Jerónimo. L.-CL. FILLION, *La Sainte Bible* [...] *commentée*, V (París ⁴1905) 645, que también llama tradicional a la exégesis de San Jerónimo (véanse las palabras suyas a las que hace referencia la nota 29), añade, a los Padres ya citados, la autoridad de San Atanasio. Ambos autores incurren en la tentación de sugerir que podrían citarse más Padres además de los que aducen: «Indiquons seulement parmi les Pères...» (Trochon); «entre autres, Saint Athanase...» (Fillion, hablando de los Padres griegos).

a su favor: San Cipriano[32], San Atanasio[33], San Agustín[34]. En todo caso, esta interpretación alcanzó gran difusión en los siglos posteriores a la época patrística y se ha mantenido hasta tiempos recientes[35]. Baste aquí citar, entre sus últimos representantes más conocidos, a J. Knabenbauer[36], C. Trochon[37] y L. Cl. Fillion[38].

Sin embargo, ya a finales del siglo XIX, un estudio de A. Condamin iba a señalar —pienso que definitivamente— el declive de la exégesis jeronimiana[39]. Elemento esencial de su crítica fue la demolición de la pretendida base patrística[40].

[32] «Haec sunt nova mira quae praedixerat Ieremias: *Novum faciet Dominus super terram. Mulier circumdabit virum* (Ier 31, [22]). [...] Novum est et inauditum quod in materni angustia uteri circumdedit intra se fragilis caro virtutem Altissimi, et ordinem rerum cursumque naturae mutavit sapientia Dei; et ubique divinitas dilatata, plenitudinem sui vasi infundens exiguo, sic est circumdata muliebri utero, cum universa ambiret implens omnia, excedens cuncta, intra se omnia continens, extra universa complens» *(Liber de cardinalibus operibus Christi* 1: PL 189,1620).

[33] «Por tanto, el cuerpo que tomó por nosotros, es una creatura, del cual dice Jeremías según la edición de los LXX traductores: *El Señor creó, para nuestra plantación, una salvación nueva, a la cual salvación los hombres rodearán.* Según la versión de Áquila acerca de la misma expresión: *El Señor creó una cosa nueva en la mujer.* Lo creado para nuestra salvación [es] una salvación nueva y no antigua [...]. Por tanto, la salvación nueva creada del Salvador, como dice Jeremías, nos creó una salvación nueva, o, como traduce Áquila, *el Señor creó una cosa nueva en la mujer*, es decir, en María. Porque nada nuevo se ha creado en la mujer sino el cuerpo del Señor, nacido de la Virgen María sin unión carnal» *(Expositio fidei* 3: PG 25,205).

[34] *«Femina circumdabit virum* (Ier 31,22): hoc est, inquit, novum quod super terram dico Dominum esse facturum, quia *femina circumdabit virum.* Advertite, fratres, et me potius vestro intellectu praecedite. *Femina*, inquit, *circumdabit virum.* O femina super feminas benedicta, quae et virum non cognovit, et virum in utero circumdedit: quae concubitu carnali non tangitur, et tamen carnea prole de spirituali semine gratulatur» *(Sermo* 119, 3: PL 39,1983).

[35] Listas de autores que siguen esta interpretación pueden verse en J. KNABENBAUER, *Commentarius in Jeremiam Prophetam* (París 1889) 388, y G. M. ROSCHINI, *Mariologia,* II/1 (Roma ²1947) 120. G. E. CLOSEN, «Femina circumdabit virum. Ier. 31,22b (Vulg.)»: *VD* 16 (1936) 295, hace una pequeña lista de los exegetas más modernos (hasta del mismo año 1936) partidarios de esta exégesis.

[36] *Commentarius in Jeremiam Prophetam,* o.c., 386.

[37] Véase la referencia en la nota 31.

[38] «On le voit, tandis que l'interprétation traditionnelle fournit un sens très simple et très naturel, toutes les autres sont arbitraires» *(La Sainte Bible* [...] *commentée,* o.c., V, 644). G. M. ROSCHINI, *Mariologia,* o.c., II/1, 121, hace suyas estas palabras, al transcribirlas introduciéndolas así: «Iure ergo cum Fillion concludere possumus».

[39] «Le texte de Jérémie XXXI, 22 est-il messianique?»: *RB* 6 (1897) 396-404.

[40] Ibíd., 399-404.

Efectivamente, el *Liber de cardinalibus operibus Christi*, donde ciertamente se afirma la interpretación mariológica del texto[41], no es de San Cipriano, sino de un contemporáneo de San Bernardo llamado Ernaldo (o Arnaldo) de Bonaval[42]. Tampoco es de San Agustín el sermón 119, sino que se atribuye dudosamente a Fausto de Riez[43]. Condamin habla del testimonio de San Atanasio como si fuera auténtico[44]; es ésta una posición hoy no defendible[45]. En todo caso, hay que valorar ese testimonio en su sentido exacto. Su autor se limita a citar la versión de los LXX y la de Áquila, y a apuntar cómo hay que entender el texto según cada una de las versiones; pero sin emitir ningún juicio sobre las exégesis respectivas que sea una toma de posición suya[46]. Por lo demás, dejando aparte este caso, no puede desconocerse el hecho de que los Padres griegos leían normalmente a Jeremías en la versión de los LXX[47], y por ello su línea exegética seguía una dirección que no podía tener nada de común con la de San Jerónimo[48]. Queda así San Jerónimo como un testimonio aislado en el período patrístico, testimonio, por tanto, que no basta para calificar su exégesis de tradicional.

Por otra parte, dejando aparte la traducción de la Vulgata, el estudio mismo del texto original no permite la interpretación jeronimiana. El versículo, traducido del hebreo, dice: «¿Hasta cuándo has de vagar de acá para allá, hija rebelde? Pues Yahvé ha creado una cosa nueva en la tierra: la mujer rodea al varón».

En primer lugar, ya sería un poco extraño que para hablar del varón encerrado en el seno materno (el niño en gestación) se utilice la palabra *geber*, que en hebreo se dice propiamente del varón fuerte (no antes de una cierta adultez juvenil)[49]. Por otra parte, el verbo *sâbab* (en imperfecto de *po'el*) significa «rodear»; frecuentemente tiene el sentido de «rodear de cuidados, de obsequios»; incluso puede tener el matiz de tendencia pasional hacia otro[50]. Lo que no significa nunca es «rodear en su seno», «llevarlo encerrado en él»[51].

Todo esto hace inviable la explicación de San Jerónimo[52]. Pasemos, por ello, a la interpretación que me parece más razonable. No creo que se pueda romper la unidad del versículo separando la frase «Pues Yahvé ha creado una cosa

[41] Por lo demás, como puede verse en las palabras que he transcrito en la nota 32, el texto no pone el acento de su exégesis en el milagro de la concepción virginal, sino en el milagroso contraste entre la infinitud divina y la estrechez del seno de María, lo cual no es precisamente el sentido de la exégesis de San Jerónimo.

[42] Cf. posteriormente E. DEKKERS, *Clavis Patrum Latinorum* (Steenbrugis [2]1961) 14.

[43] Para la posición de la crítica reciente cf. A. HAMMAN, en PLS 3,525-526; Hamman refiere, entre otras, la hipótesis de G. Morin, según el cual el sermón surgiría de una homilía de Eusebio Galicano y de diversos pasajes de Fausto.

[44] Cf. «Le texte de Jérémie XXXI, 22 est-il messianique?», a.c., 402.

[45] Cf. B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie* (Friburgo-Basilea-Viena [7]1966) 274; J. QUASTEN, *Patrology*, III (Utrecht-Antwerp-Westminster 1960) 30-31. En ambas Patrologías puede verse la cuestión de la relación entre la *Expositio fidei* y el *Sermo maior de fide*. M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum*, n.2804, II (Brepols-Turnhout 1974) 136, coloca la *Expositio fidei* entre las obras de Marcelo de Ancira, como también el *Sermo maior de fide*; cf. ibíd., n.2803, 135-136.

[46] Véanse sus palabras transcritas en la nota 33.

[47] Una traducción exacta de los LXX diría: «Dios ha establecido la salvación por una plantación nueva; los hombres irán y vendrán en la salvación».

[48] F. CEUPPENS, *De Mariologia Biblica*, o.c., 49, para mostrar que la exégesis jeronimiana no puede llamarse tradicional, reproduce la traducción de los LXX y hace notar que «secundum hanc versionem Patres Graeci textum graecum interpretati sunt».

[49] F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* (Roma 1948) s.v. *geber*, escribe: «vir; I. in prosa plerumque [...] *mas adultus* (cui opponitur femina infans)». A propósito de Jer 31,22, propone la traducción de «maritus». Cf. también W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Leipzig [17]1921) s.v. *geber*, donde se justifica el sentido fundamental de su raíz «ser fuerte». Véase igualmente H. KOSMALA, «The Term geber in the Old Testament and in the Scrolls», en *VT.S* 17 (1969) 159-169; ÍD., «Geber», en *TWAT*, I, 913-915. Tanto Gesenius como Kosmala y Zorell señalan *en poesía* la única excepción de Job 3,3: «Perezca el día en que nací, la noche en que se dijo: ha sido concebido un varón *(geber)*». L. BRATES, «Job», en AA.VV., *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento*, III (Madrid 1969) 476, al comentar este pasaje de Job, reconoce que propiamente «*geber* designa una persona humana *adulta*». Por el contrario, no veo dificultad en que a la mujer se la llame *nêqebâh* y no *betûlâh*; aunque *nêqebâh* no significa virgen, no constituiría una dificultad insuperable para la exégesis jeronimiana, si la idea de virginidad estuviera postulada por el contexto en que se habla de la «cosa nueva» que Yahvé va a crear en la tierra; se trataría (si el contexto lo postulase) de una virgen cuya virginidad no se subraya en la palabra con que se la llama, sino en el contexto.

[50] Cf. W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, o.c., y F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, o.c.; en ambos casos s.v. *sâbab*. Gesenius dice, a propósito de Jer 31,22: «sich umtun, *ambire*». Para este verbo en relación con otros de significación parecida cf. J. A. SOGGIN, «shûb», en *THAT*, II, 888; Soggin explica su sentido de «umgeben» en la línea de «sich wenden». Véase más adelante la nota 57.

[51] Cf. F. CEUPPENS, *De Mariologia Biblica*, o.c., 48; G. E. CLOSEN, «Femina circumdabit virum. Ier. 31,22b (Vulg.)», a.c., 296.

[52] «Ergo secundum omnia, quae vi legum philologiae et criticae dicere possumus, certum est Ier 31,22b non continere prophetiam synonymam cum Is 7,14» (G. E. CLOSEN, «Femina circumdabit virum. Ier. 31,22b [Vulg.]», a.c., 296).

nueva en la tierra: la mujer rodea al varón», de la anterior «¿Hasta cuándo has de vagar de acá para allá, hija rebelde?».

22a evoca un tema frecuente en el Antiguo Testamento: el pueblo de Israel que vive obstinadamente en alejamiento con respecto a Yahvé; el pueblo escogido es la esposa infiel de que habla Oseas[53]. 22a es la queja de Yahvé frente al «comportamiento constante de la nación, cuya historia no ha sido más que una larga infidelidad»[54]. Aunque aquí se hable de la «hija rebelde», el tema es idéntico al de la «esposa infiel».

22b contiene una profecía y una promesa. Es la gran novedad que contrasta con la larga historia de olvidos de Israel para con Yahvé. La novedad será un gran milagro de Dios. La que estaba vagando de acá para allá, se volverá a Yahvé[55].

> «Yahvé mismo va a producir un cambio de sentimientos (cf. 3,12), de modo que se le mantenga de nuevo la fidelidad y haya un esforzarse por alcanzar su favor, como la mujer por alcanzar el amor de su marido»[56]. Zorell traduce y glosa: «"La mujer volverá al marido", es decir, Israel a Yahvé su esposo»[57].

El texto no se puede aplicar a María, y ello no sólo porque traducir *sâbab* por «contener en su seno» es imposible[58],

[53] Véase lo que escribe sobre el «Mensaje doctrinal» de Oseas F. Buck, «Los Profetas menores», en AA.VV, *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento,* VI (Madrid 1971) 97-98.

[54] A. Robert, «La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament», a.c., 26.

[55] Para nuestro objeto es secundario si la vuelta a Yahvé, de que habla el texto, se refiere a los tiempos mesiánicos o al tiempo de la vuelta de la cautividad de Babilonia; para la discusión de este punto cf. F. Ceuppens, *De Mariologia Biblica,* o.c., 50-51.

[56] F. Nötscher, «Das Buch Jeremias», en *Echter-Bibel,* III (Würzburg 1958) 321-322.

[57] *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, s.v. «geber»; ibíd., s.v. «sâbab», explica el sentido de Jer 31,22 con estas palabras: «cum amore et fide *"circumdabit* (=versabitur circum) virum (sponsum suum Jahve) femina (Israel, sponsa ante infidelis)"». Por su parte, W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch...,* o.c., s.v. «sâbab», con respecto al mismo pasaje escribe: «das Weib wird sich umtun (werbend) um den Mann». F. Nötscher, «Das Buch Jeremias», a.c., 321, traduce: «das Weib umwirbt den Mann». Cf. también W. L. Holladay, «Jer XXXI, 22B reconsidered: "The woman encompasses the man"»: *VT* 16 (1966) 236-239.

[58] «On ne peut l'appliquer [Jer 31,22] à la Mère du Sauveur qu'au prix d'un mauvais jeu de mots» (A. Robert, «La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament», a.c., 26).

sino más radicalmente porque el contexto habla de una infidelidad previa y de una conversión a Yahvé, ideas ambas inaplicables a María[59]. Pero el tema de la infidelidad —ya lo he dicho— es frecuente en el Antiguo Testamento y se refiere invariablemente a las relaciones del pueblo escogido con Dios. En la existencia de este tema en un pasaje podemos encontrar un criterio para excluir que determinados textos tengan sentido mariológico. Muy pronto tendremos ocasión de aplicar esta clave de interpretación.

b) *El salmo 45 (Vulgata 44)*

El salmo 45 se compuso probablemente para cantar las bodas de un rey de Israel, es decir, del reino septentrional[60]. Si se prescinde de su dedicatoria introductiva (v.1-2), el salmo se divide claramente en dos estrofas: la primera canta al rey (v.3-10) y la segunda se centra en la reina-esposa (v.11-18)[61]. Aunque el salmo se haya escrito con ocasión de las bodas de un rey histórico, detrás de la figura concreta de este

[59] G. E. Closen, «Femina circumdabit virum. Ier. 31,22b (Vulg.)», a.c., 295-304, representa un nuevo intento de exégesis mariológica de este pasaje. Reconocida la imposibilidad de la interpretación de San Jerónimo, su explicación se puede resumir en estas palabras que se encuentran muy al final de su artículo: «"Femina circumdabit virum", vel exactius "mulier providebit viro", "impletum est", i.e. ad plenitudinem sensus sui adductum est, in mysterio *maternitatis Beatae Mariae Virginis,* quam habet relate ad Christum et mysticum corpus eius» (ibíd., 304). La dificultad fundamental de esta exégesis es que secciona totalmente 22b de 22a; en 22a se encuentra el tema de la infidelidad, que condiciona la interpretación de todo el resto del versículo.

[60] Véase R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament,* I (París 1958) 182. L. Sabourin, *The Psalms. Their Origin and Meaning,* II (Staten Island, N.Y., 1969) 231, escribe: «In fact the mention of a "princess of Tyre" (v.13) seems a reference to royalty of the northern kingdom of Israel, as would indicate also the allusion to "ivory palaces" (v.9; cf. 1 Kgs 22,39; Am 3,15; 6,4)». Es clásica la argumentación de H. Schmidt, *Die Psalmen* (Tubinga 1934) 87, a favor de que en el salmo se alude a un rey del reino septentrional; Schmidt pretende concretar mucho más probando que se refiere a Ajab (1 Re 16,31); véase, en la misma línea, E. Beaucamp, *Le Psautier, Ps 1-72* (París 1976) 197-198.

[61] Cf. M. Dahood, *Psalms,* I (Garden City, N.Y., 1966) 270, quien, sin embargo, considera los dos últimos versos como conclusión, y, en este sentido, extraños a la estrofa segunda: «It readily divides into two parts. Verses 3-10 praise the virtues of the king, while v.11-16 exhort the queen to heed her husband and describe her wardrobe and the procession of the queen and her attendants to the king's palace. The final two verses are a blessing upon the king».

rey está la figura del Mesías (sentido *plenior)*[62]. No dudo del mesianismo del salmo, y por ser afirmado unánimemente, de una forma o de otra, por los exegetas católicos[63], no me detengo a justificarlo[64]. El rey cantado en la primera estrofa es Cristo en un nivel profundo, que corresponde al sentido literal *plenior*. Pero si el rey es Cristo, ¿no será, a ese mismo nivel, María la reina-esposa que introduce la segunda estrofa?

A María, sin duda, ha aplicado y continúa aplicando la liturgia las palabras de este salmo[65]. Pero este hecho no es decisivo, ya que la liturgia utiliza con frecuencia un procedimiento de acomodación[66]. Habrá que buscar la respuesta en un análisis del salmo mismo.

[62] O «theoría» antioquena, según se suponga que el salmista no ha conocido (sentido *plenior)* o ha conocido («theoría») el segundo plano. Sobre la «theoría antioquena» cf. A. VACCARI, «La ΘΕΩΡΙΑ nella scuola esegetica di Antiochia»: *Bibl* 1 (1920) 3-36; ÍD., «La "teoria" esegetica antiochena»: *Bibl* 15 (1934) 94-101; P. TERNANT, «La θεωρία d'Antiochie dans le cadre des sens de l'Écriture»: *Bibl* 34 (1953) 135-158, 354-383, 456-486.

[63] *Como mínimo,* afirman el mesianismo del salmo en sentido típico. La posición a que me inclino queda indicada en el texto. No faltan tampoco exegetas que defiendan un sentido mesiánico literal inmediato.

[64] H. HERKENNE, *Das Buch der Psalmen* (Bonn 1936) 170, después de afirmar que «der König dieses Liedes der Messias ist», enumera los fundamentos de tradición tanto judaica como cristiana que imponen la mesianidad del salmo: «Diese Deutung muß schon das vorchristliche Judentum vertreten haben, nach dem Talmud zu schliessen wo V. 3a lautet: "Deine Schönheit, o König Messias, ist größer als die der Menschenkinder". Weitere Zeugnisse messianischer Auffassung aus jüdischen Kreisen bringt Reinke, Mess. Pss. I 353. Ferner verwendet Hebr 1,8 Judenchristen gegenüber, offenbar ex concessis, Ps 45,7 als messianisch. Die fast einstimmige messianische Väterdeutung unseres Ps belegt Reinke l.c. 354f». Véanse también los testimonios que aduzco más adelante en la nota 69. Para la justificación meramente exegética del mesianismo del salmo, baste remitir a H. HERKENNE, ibíd., 174, quien insiste en el v.17, y a R. TOURNAY, *Les Psaumes* (París 1964) 223, que subraya las alusiones a otros textos mesiánicos de que está lleno el salmo. El estudio fundamental, desde este punto de vista, es el del mismo TOURNAY, «Les affinités du ps. XLV avec le Cantique des Cantiques et leur interprétation messianique», en *Congress Volume (Bonn 1962): VT.S* 9 (1963) 168-212; Tournay piensa que este salmo, *ya en su sentido literal,* es una alegoría mesiánica que canta el retorno de Israel bajo la metáfora tradicional de unas nuevas bodas místicas; información sobre el tema y toma de posición favorable a esta solución en L. JACQUET, *Les Psaumes et le coeur de l'homme,* II (Namur 1977) 43-44.

[65] En la nueva liturgia, el salmo 45 se toma frecuentemente, como salmo responsorial, después de la primera lectura en Misas de la Santísima Virgen. Así, p.e., en la fiesta de la Asunción, y en varios formularios del Común, como el 5 y 6 fuera de tiempo pascual y el 2 de tiempo pascual.

[66] Por otra parte, téngase en cuenta que en la tradición del mesianismo real, la figura que se realza suele ser la de la reina-madre, mientras que la figura de la segunda estrofa del salmo 45 es una reina-esposa; ello dificulta que pueda tratarse de la figura de María. Sobre el tema y sus implicaciones mariológicas en el mesianismo real, cf. H. CAZELLES, «La Mère du Roi-Messie dans l'Ancien Testament», en ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria et Ecclesia,* o.c., V, 39-56; A. GARCÍA DEL MORAL, «La realeza de María según la Sagrada Escritura»: *EphMar* 12 (1962) 161-182; ÍD., «Santa María, la Guebirah mesiánica»: *Comm* 13 (1980) 3-70; C. POZO, «La regalità di Maria in una prospettiva biblica»: *Mater Ecclesiae* 9 (1973) 134-137; ÍD., *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia,* o.c., 162-168; G. ROVIRA, *Maria - die allerseligste Königin-Mutter* (Regensburg 1983). Para el trasfondo institucional (la *gebîrah* en el reino meridional davídico), cf. H. DONNER, «Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament», en J. FRIEDRICH, *Festschrift* (Heidelberg 1959) 105-145; G. MOLIN, «Die Stellung der Gebira im Staate Juda»: *ThZ* 10 (1954) 161-175; R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament,* o.c., I, 180-182.

Ya el v.10, que cierra la estrofa primera, ha introducido a las personas que realzan la gloria del rey: su cortejo («Hijas de reyes hay entre tus acompañantes») y, sobre todo, la esposa, la reina («A tu diestra está la reina ataviada de oro de Ofir»). Un poco abruptamente la estrofa dedicada a la reina comienza dirigiéndose a ella con unas palabras de exhortación que tienen algo de advertencia severa[67]: «Oye, hija, y mira, aplica tu oído; olvida tu pueblo y la casa de tu padre, entonces el rey codiciará tu belleza» (v.11-12). En un sentido literal inmediato, la frase supone que se trata de una princesa extranjera que contrae matrimonio con un rey israelita. Pero estudiado el planteamiento a su nivel profundo (el nivel del sentido *plenior),* la frase, con su claro sentido consecutivo («olvida..., *entonces»)*[68], nos descubre la clave de su interpretación.

El salmo parece así aludir a las bodas del Mesías con el pueblo de Israel[69]. Para ello será necesario que Israel rompa

[67] Cf. A. ROBERT, «La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament», a.c., 34.

[68] «Elle [la reine] est invitée, chose invraisemblable, à oublier son peuple et la maison de son père: ensuite seulement (noter le sens consécutif du verbe hébreu), le roi sera épris de sa beauté» (ibíd., 34). «L'amour du roi envers la princesse dépend de ce renoncement complet à sa famille et à sa patrie. La forme consécutive du jussif ne peut avoir d'autre signification» (R. TOURNAY, «Les affinités du ps. XLV avec le Cantique des Cantiques...», a.c., 197). En efecto, el v.12 comienza con la palabra *weyit'aw* (abreviación de *weyit'awwê),* que es una forma de *weyiqtol,* es decir, de yusivo indirecto del verbo *'awâ* (= codiciar), regida por un imperativo precedente: la traducción de esta forma verbal es la ya indicada en el texto: «olvida..., *entonces* el rey *codiciará* tu belleza».

[69] «Das Targum erklärt den König als Messias, die Braut als die Gemeinde Israel, während die Kirchenväter die Vorstellung von der christlichen Kirche als die Sponsa Christi aus dem Psalm schöpfen» (F. NÖTSCHER, «Das Buch der Psalmen», en *Echter-Bibel,* IV [Würzburg 1959] 102). «La tradition juive et

sus lazos con los pueblos de Canaán, con el paganismo; habrá que romper los lazos que tantas veces lo han llevado al olvido de Yahvé[70]. Supuesta esta ruptura, el resto del salmo canta la felicidad futura[71].

Lo decisivo es que la exigencia de ruptura presupone una infidelidad previa. Es el motivo por el no me parece posible interpretar la reina del salmo, como María, en un sentido verdaderamente bíblico[72].

c) *El Cantar de los Cantares*

Una problemática semejante presenta, desde mi punto de vista, el Cantar de los Cantares. Su interpretación mariológica tiene tras sí una notable tradición[73], sobre todo medieval[74], cuya valoración es necesario analizar de cerca; se impone discernir, en primer lugar, si es una tradición realmente exegética o se trata más bien de una acomodación tradicionalmente frecuente. En todo caso, un eventual sentido mariológico del Cantar de los Cantares no es primario en la tradición: «Desde el comienzo la tradición cristiana lo ha interpretado como el epitalamio de las bodas místicas de Cristo con la Iglesia o bien de Cristo con el alma fiel»[75]. En realidad, su significado original es el «tema profético tan tradicional de los desposorios de Yahvé e Israel. Sólo la alegoría nupcial tal como aparece en *Oseas, Jeremías, Ezequiel,*

chrétienne fait de cet épithalame une allégorie célébrant les noces du Roi-Messie, le nouveau Salomon, fils de David, avec Israël ou avec l'Église» (R. TOURNAY, *Les Psaumes,* o.c., 223).

[70] «Ce passage énigmatique s'explique par *Ez. XVI,* qui voit dans le mélange des Israélites avec les Cananéens, à l'époque patriarcale, une tare originelle de laquelle ont procédé les incessantes prévarications de la nation» (A. ROBERT, «La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament», a.c., 34).

[71] Ibíd.

[72] «Wenn die Kirche die Aussagen über die Braut in Ps 45 liturgisch auf Maria [...] bezieht, so wird man die *sensu accommodato* verstehen müssen» (H. HERKENNE, *Das Buch der Psalmen,* o.c., 170).

[73] Cf. G. BARDY, «Marie et le Cantique chez les Pères»: *Bible et vie chrétienne* 7 (1954) 2-41; J. BEUMER, «Die marianische Deutung des Hohen Liedes in der Frühscholastik»: *ZKTh* 76 (1954) 411-439; A. RIVERA, «¿Sentido mariológico del Cantar de los cantares? II. Investigación patrística»: *EphMar* 2 (1952) 25-42.

[74] G. BARDY, «Marie et le Cantique chez les Pères», a.c., 41, confiesa: «Somme toute, notre enquête se révèle assez décevante». Bardy investiga en su artículo la tradición patrística de la interpretación mariológica del Cantar.

[75] A. ROBERT, «La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament», a.c., 31.

la segunda y tercera parte de *Isaías,* permite dar un sentido normal y homogéneo a todas las partes del Cantar»[76]. A partir de este significado original, nada tiene de extraño que los Padres hayan prolongado la temática a las relaciones de amor de Cristo con el nuevo Israel, la Iglesia, y porque la Iglesia no es una abstracción, sino una comunidad viva —ni Cristo ama a su Iglesia como a una abstracción, sino en ella a cada uno de sus miembros—, era natural la exégesis concretizante en la línea de las relaciones entre Cristo y cada alma; en este contexto se piensa, a veces, en María, miembro supereminente de la Iglesia (incluso, desde muchos puntos de vista, prototipo de ella); con respecto a María, el amor de Cristo alcanza una plenitud incomparablemente superior a la que tiene con respecto a las demás almas; por ello comenzaron a aplicarse a María determinados pasajes del Cantar[77].

Pero aquí se impone una distinción necesaria: una cosa es aplicar a María determinados pasajes del Cantar —cosa que ya se hizo, con mayor o menor frecuencia, en el período patrístico—, y otra interpretar de ella el conjunto del libro, lo que no parece que se haya hecho en la Iglesia hasta la primera mitad del siglo XII con los comentarios de Ruperto de Deutz y de Honorio de Autun[78]. Y, sin embargo, el problema de si una figura se encuentra en un libro determinado de la Escritura en un sentido verdaderamente bíblico, no puede prescindir del contexto, próximo y remoto, de los

[76] R. TOURNAY, «Les affinités du ps. XLV avec le Cantique des Cantiques...», a.c., 172. Esta interpretación es la más antigua y aparece ya en la exégesis judía, fue dominante en tiempo patrístico y alcanzó su mayor desarrollo en la Edad Media; cf. G. GERLEMAN, *Ruth-Das Hohelied* (Neukirchen-Vluyn 1965) 43. Esta misma exégesis sigue teniendo, en nuestro tiempo, numerosos y autorizados representantes (como P. Joüon, G. Kuhn, G. Ricciotti, D. Buzy, A. Robert, A. Bea, R. Tournay, A. Feuillet); cf. ibíd., 51.

[77] «Schon die Kirchenväter haben gelegentlich bestimmte Stellen des Hohen Liedes auf Maria gedeutet. Aber bei den griechischen Vätern geschieht das noch sehr selten, da sie als Braut des Hohen Liedes durchweg die Kirche oder die Einzelseele betrachten. Die Gottesmutter wird in ihren Kommentaren zum Hohen Lied kaum häufiger genannt als das auch in ihren anderen Schriften der Fall ist. Die lateinischen Väter weichen nicht viel davon ab» (J. BEUMER, «Die marianische Deutung des Hohen Liedes in der Frühscholastik», a.c., 412-413).

[78] Ibíd., 412. Los dos comentarios son: RUPERTO DE DEUTZ, *Commentaria in Canticum canticorum:* CCL (CM) 26 (PL 168,837-962); HONORIO DE AUTUN, *Sigillum beatae Mariae:* PL 172,495-518. Sobre el uso patrístico que se limita a referir a María, en determinadas ocasiones, algunos pasajes, véanse las palabras de Beumer transcritas en la nota anterior.

pasajes que se le aplican, lo cual lleva, en último término, de nuevo, al problema de la exégesis del conjunto del Cantar[79].

Creo que el amor de Yahvé, que el Cantar celebra con tan elevado lirismo, es un amor misericordioso con nuestras miserias[80], la misericordia inmensa de Yahvé con respecto a su esposa infiel[81]. Entendido así el Cantar, no será posible descubrir en la esposa la figura de María, en la que no hubo infidelidad alguna[82]. No creo que ello sea posible ni siquiera en un sentido *plenior* o en un «ultrasentido», según la expresión de R. Laurentin, que desea mantener así el sentido mariológico del Cantar[83]. El sentido *plenior* es plenitud del significado afirmado, y es totalmente imposible ver una prolongación mariana en una serie de pasajes en los que el tema de la infidelidad está claramente expresado[84].

[79] Véase la referencia a Tournay que se hace en la nota 76; para él la cuestión es «donner un sens normal et homogène à toutes les parties du Cantique».

[80] A. ROBERT, «La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament», a.c., 33.

[81] A. FEUILLET, *Le Cantique des cantiques. Étude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exègese* (París 1953) 121-122.

[82] «Si le *Cantique des Cantiques* est "*essentiellement le tableau des purifications et des ascensions succesives d'Israël repentant*", on ne sera guère tenté d'y voir le miroir de l'âme de la Vierge, car les "purifications", le "repentir" et la "pénitence" n'y ont pas dû trouver de place» (J. COPPENS, «La Mère du Sauveur à la lumière de la Théologie vétérotestamentaire», a.c., 19). La frase que Coppens mismo entrecomilla es de A. FEUILLET, *Le Cantique des cantiques...*, o.c., 124-125; Coppens habla en la hipótesis de la exégesis del Cantar propuesta por Robert y Feuillet. Por su parte, A. ROBERT, «La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament», a.c., 33, había escrito a propósito de su propia exégesis del Cantar: «Rien de plus encourageant pour les âmes qui se reconnaissent infidèles à la grâce, et c'est le cas des plus grands saints, à l'exception toutefois de celle que nous nommons l'Immaculée». Véanse otras referencias suyas más adelante en la nota 84.

[83] «Le théologien est fondé à y voir un "sens plénier" ou ultra-sens qui répond à un dessein de Dieu, auteur principal de l'Écriture» *(Court traité sur la Vierge Marie,* Cinquième édition refondue à la suite du Concile [París 1968] 113, nota 3).

[84] «Les expressions du Cantique ne peuvent s'appliquer à la Très Sainte Vierge ni au sens littéral, fût-il plénier, ni même au sens typique, mais seulement au sens accommodatice, en les isolant de l'idée centrale qui les anime» (A. ROBERT, «La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament», a.c., 33). Hablando de la aplicación litúrgica del Cantar a María, escribe: «Quand la T.S. Vierge est en cause, il s'agit d'une simple accommodation, *via remotionis et eminentiae*» (A. ROBERT, *Le Cantique des cantiques* [París ^{2}1953] 25). Me parece especialmente interesante la idea de que la aplicación de ciertas expresiones del Cantar a María se hace en virtud de una acomodación para la que es necesario aislarlas de la idea central del libro, o lo que con otras palabras llama el procedimiento de «remoción»; precisamente este método de «remoción» implica amputar el tema de la infidelidad; compárese con la descripción que hace

Así sucede, por ejemplo, con la escena de Cant 5,2b-6. La esposa oye llegar al amado: «Oigo el ruido[85] de mi amado, que llama a la puerta: ¡Ábreme, hermana mía, amada mía, mi paloma, mi inmaculada, porque está mi cabeza llena de rocío; mis guedejas, del sereno de la noche!» (v.2b). La respuesta de la esposa es desconcertante. Oponiendo los motivos más fútiles[86], la esposa rehúsa abrir[87]: «Me he despojado de mi túnica, ¿cómo me la vestiría de nuevo? He lavado mis pies, ¿cómo volvería a ensuciarlos?» (v.3). El rechazo será transitorio. Tras una insistencia amorosa del esposo en v.4a[88], el amor de la esposa se despierta[89] y la lleva a una actitud de diligente búsqueda: «Me he levantado para abrir a mi amado: mis manos destilaban mirra, y mis dedos, mirra líquida sobre los asideros del cerrojo» (v.5). Pero la transitoriedad del rechazo no puede suprimir su realidad. El texto subraya la existencia de esa infidelidad en toda su seriedad en cuanto que la escena se cierra con un castigo por esa tardanza: «He abierto a mi amado, pero mi amado habíase ido, había desaparecido. Mi alma ha salido en su seguimiento: lo he buscado y no lo he encontrado, lo he llamado y no me ha respondido» (v.6). En efecto, el final de la escena la

Beumer de lo que habría sido el procedimiento patrístico de aplicación de determinados pasajes a María; véanse sus palabras más arriba en la nota 77.

[85] *«qôl* ne significe donc ici "voix", mais "bruit". Comme souvent (P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique,* 162e [Roma 1923] p.500), il est employé d'une façon exclamative, au sens de "j'entends"» (A. ROBERT - R. TOURNAY, *Le Cantique des cantiques. Traduction et commentaire* [París 1963] 196). La esposa oye la llegada del amado *antes* que su voz.

[86] «On s'étonne de la futilité des prétextes invoqués par la bien-aimée pour ne pas ouvrir; elle ne veut pas remettre le manteau qu'elle a enlevé, salir à nouveau ses pieds qu'elle a lavés» (A. FEUILLET, *Le Cantique des cantiques...*, o.c., 107).

[87] Cf. D. LYS, *Le plus beau Chant de la création. Commentaire du Cantique des cantiques* (París 1968) 208.

[88] «Mi amado alargó su mano por la hendidura de la puerta». «Le bien-aimé, qui n'a pas de clef, cherche à ouvrir avec ses doigts, à moins que tout simplement il ne veuille faire signe de la main. De toute manière, c'est une démonstration d'amour, par laquelle il manifeste son impatience d'arriver jusqu'à l'épouse. Tout à l'heure, il était à la porte, il frappait; maintenant, sans tenir compte de la réponse décourageante qui lui a été donnée, il montre son désir de forcer l'entrée» (A. ROBERT - R. TOURNAY, *Le Cantique des cantiques...*, o.c., 200).

[89] «Y se me conmovieron las entrañas» (v.4b). «On ne peut douter qu'il ne s'agisse ici d'un frémissement d'amour» (A. ROBERT - R. TOURNAY, *Le Cantique des cantiques...*, o.c., 200). «Il faut donc maintenir qu'à la vue du geste de l'époux, la Sulamite est secouée par un frisson d'amour qui la tire de sa torpeur» (ibíd., 201).

esclarece plenamente. «Hay un sentido teológico del que los profetas, sobre todo Oseas y Jeremías, nos dan la clave: la sulamita no puede entrar en posesión del esposo porque las disposiciones de su corazón no son todavía perfectas»[90].

Lo mismo puede decirse del tema del sueño de la esposa, que aparece repetidas veces en el Cantar (2,7; 3,5; 5,2; 8,4)[91]. La esposa «no ha sacudido todavía su torpor»[92]. De los cuatro pasajes en que se encuentra este tema, tres de ellos (2,7; 3,5 y 8,4) contienen el mismo estribillo: «Os conjuro, hijas de Jerusalén, por las gacelas o las ciervas del campo, no despertéis ni desveléis a la amada hasta que ella quiera»[93]. «Las hijas de Jerusalén que intervienen aquí, como frecuentemente en otras partes del Cantar, no son sino los habitantes de la ciudad santa, a los que, por una ficción literaria frecuente en la Escritura, el autor supone distintos de su madre, la nación personificada»[94]. «Los hijos de la nación santa desean ardientemente su salvación escatológica [...]. Sin embargo, no deben olvidar que la conversión moral es una condición indispensable; ahora bien, no hay conversión forzada: la esposa se despertará cuando ella lo quiera»[95]. La imagen de la esposa que se descubre a través de esta exégesis no es halagüeña para ella. No olvidemos que «en la Escritura el sueño es, a veces, la imagen de la inacción y de la incuria; el despertar, la figura del paso del torpor a la vigilancia»[96]. Se trata, pues, de la esposa que olvida al esposo, necesitada, por ello, de una conversión. Más enigmático puede parecer Cant 5,2a: «Yo duermo, pero mi corazón vela». Sin embargo, parece ser que su exégesis más coherente es el sentido alegórico que señalan Robert-Tournay: «El sueño de la sulamita representa sus infidelidades, pero ella conserva el recuerdo del esposo, lo que impide que su corazón esté en paz»[97].

[90] Ibíd., 205.
[91] Para un estudio del tema bíblico del sueño cf. A. FEUILLET, *Le Cantique des cantiques...*, o.c., 58-65.
[92] A. ROBERT, «La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament», a.c., 33.
[93] Cant 8,4, abrevia el estribillo: «Os conjuro, hijas de Jerusalén, que no despertéis ni desveléis a la amada hasta que ella quiera».
[94] A. FEUILLET, *Le Cantique des cantiques...*, o.c., 62, quien cita, como ejemplo, Os 2,4: «Pleitead con vuestra madre, pleitead, porque ella no es mi esposa ni yo soy su marido».
[95] Ibíd.
[96] Ibíd., 59, donde se enumeran bastantes ejemplos de pasajes bíblicos.
[97] A. ROBERT - R. TOURNAY, *Le Cantique des cantiques...*, o.c., 194, quienes citan en el mismo sentido a Joüon y a Ricciotti.

Por último, en Cant 8,6-7a, si, como parece, este pasaje pertenece a las recomendaciones finales del esposo[98], encontramos una recapitulación de la temática ya indicada: «Ponme como sello sobre tu corazón, como sello sobre tu brazo, pues fuerte como la muerte es el amor, dura como el sheol la pasión, sus brasas son brasas de fuego, y sus llamas, llamas de Yahvé. Las muchas aguas no podrán apagar el amor, ni los ríos sumergirlo» (v.6-7a). Por una parte, hay, sobre todo en v.6a, una clara exhortación a la fidelidad[99]. ¿No hay en esta exhortación la resonancia de alusiones veladas a la situación precedente de la esposa?[100].

Basten estos breves ejemplos como justificación de la posición a la que personalmente me inclino en torno a la posibilidad de una interpretación mariológica del Cantar en sentido verdaderamente bíblico. Mi respuesta era negativa. Y, una vez más, el tema de la infidelidad ha sido el criterio decisivo. Naturalmente, en mi argumentación, el caso más resolutivo e indiscutible es la escena de Cant 5,2b-6; en los demás pasajes sigo la explicación que me parece más probable.

3. Textos ciertamente mariológicos

Después de las reflexiones críticas precedentes pasamos a los textos veterotestamentarios, cuyo sentido mariológico puede y debe afirmarse con certeza. En concreto, son los dos que el Concilio Vaticano II enumeraba en el n.55 de la Constitución dogmática sobre la Iglesia: Gén 3,15 e Is 7,14, con la referencia de este último a Miq 5,2-3[101]. De ellos estudiaremos aquí sólo los dos contenidos en la enumeración directa del Concilio, ya que, como he indicado anteriormente, Miq 5,2-3 carece de interés mariológico propio por no ser más que una referencia a Is 7,14[102].

[98] Para ello es necesario, corrigiendo a los masoretas, cambiar los sufijos pronominales, de masculinos (TM) en femeninos (como proponen Robert-Tournay, que piensan que así lo pide el sentido); para la discusión cf. ibíd., 298-299. Para el v.7b, cf. ibíd., 304-306.
[99] Para el resto, «il semble clair que 6b définit les exigences de Yahvé assimilé à un époux, et 7a la réponse idéale de l'épouse» (ibíd., 300).
[100] Cf. A. ROBERT, «La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament», a.c., 33.
[101] AAS 57 (1965) 59.
[102] Véase más arriba la nota 15 del cap. III. En todo caso, para un estudio exegético del pasaje baste aquí remitir a A. M. SERRA, *Maria nel mistero di Cristo secondo l'Antico Testamento*, o.c., 53-73.

Quisiera recordar las consideraciones metodológicas ya explicadas en el capítulo anterior[103], para que mi intención al estudiar estos textos se valore en su justo sentido. La certeza plena de que estos pasajes son mariológicos en un sentido verdaderamente bíblico se obtiene por criterios extrínsecos. Desde un punto de vista meramente exegético —no se olvide de dónde procederá la plena certeza—, no aspiro a más que a ofrecer una exégesis mariológica científicamente razonable.

a) *Génesis 3,15*[104]

El versículo 15 del capítulo 3 del Génesis se conoce con el nombre de «Protoevangelio»[105]. Según parece, el primero en

[103] Cf. cap. III, párrafo «Mariología y Escritura». Por lo demás, compárense las consideraciones que hice allí con los criterios generales que para la interpretación de la Escritura da el Concilio Vaticano II en DV 12: AAS 58 (1966) 823-824.

[104] Además de la bibliografía más general ya citada, cf. A. BEA, «Maria SS. nel Protovangelo (Gen 3,15)»: *Mar* 15 (1953) 1-21; J. BERGMANN, «A figura de Maria em gênesis 3,15»: *Teocomunicação* 18 (1988) 411-424; J. FR. BONNEFOY, *Le Mystère de Marie selon le Protévangile et l'Apocalypse* (París 1945); J. BRINKTRINE, «Das Weib (haiššāh) in Gen 3,15: Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe usw.»: *ThGl* 47 (1957) 125-127; M. BRUNEC, «De sensu protoevangelii (Gen 3,15)»: *VD* 36 (1958) 193-220, 321-337; G. CALANDRA, «Nova Protoevangelii Mariologica Interpretatio (Gen 3,15)»: *Antonianum* 26 (1951) 343-366; H. CAZELLES, «Genèse 3,15. Exégèse contemporaine»: *ÉtMar* 14 (1956) 91-99; J. COPPENS, «Le Protévangile. Un nouvel essai d'exégèse»: *EThL* 26 (1950) 5-36; L. G. DA FONSECA, «La "Donna" del Protovangelo (Gen 3,15) alla luce del Vangelo»: *Mar* 16 (1954) 209-227; T. GALLUS, «Sensus allegoricus-dogmaticus sensus litteralis Protoevangelii (Gen 3,15)»: *VD* 27 (1949) 33-43; ÍD., «Scholion ad Protoevangelium (Gen 3,15)»: *VD* 28 (1950) 151-154; ÍD., «Beata Vigo Maria Protoevangelio praesignata», en ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Alma Socia Christi,* o.c., XI, 58-67; ÍD., *Die «Frau» in Gen 3,15* (Klagenfurt 1979); A. DE GUGLIELMO, «Mary in the Protoevangelium»: *CBQ* 14 (1952) 104-115; P. HITZ, «Le sens marial du Protévangile»: *ÉtMar* 5 (1947) 33-83; S. M. MANELLI, «Genesi 3,15», en F. LEONI (ed.), *Studi in onore del Card. Pietro Pallazzini* (Pisa 1987) 177-186; N. PALMARINI, «Notulae in Gen 3,15»: *VD* 20 (1940) 139-144; F. X. PEIRCE, «Mary alone is "the Woman" of Genesis 3,15»: *CBQ* 2 (1940) 245-252; ÍD., «The Protevangelium»: *CBQ* 13 (1951) 239-252; B. RIGAUX, «La femme et son lignage dans Genèse III,14-15»: *RB* 61 (1954) 321-348; ST. ROWE, «An exegetical Approach to Gen 3,15»: *MarSt* 12 (1961) 49-79; J. M. SÁNCHEZ CARO, «El Salvador y la Madre del Salvador en Gén 3,15: Exégesis y lectura eclesial»: *CTom* 112 (1985) 181-195; A. SCHULZ, «Nachlese zu Gn 3,15»: *BZ* 24 (1938-1939) 343-356; J. TRINIDAD, «Quomodo praenuntietur Maria in Gen 3,15»: *VD* 19 (1939) 353-357; D. J. UNGER, *The first-Gospel, Genesis 3,15* (Nueva York 1954).

[105] Sobre el origen de este apelativo cf. G. M. ROSCHINI, «Come e quando è sorto il nome di "Protovangelo"»: *Mar* 18 (1956) 344-347.

haber utilizado esta denominación fue el teólogo protestante Lorenzo Rhetius[106], quien escribe en 1638: «Pues merece el nombre de Protoevangelio, porque es el primer Evangelio, esta buena noticia que alentó al género humano privado de la gracia de Dios»[107]. El nombre de Protoevangelio comienza a emplearse por teólogos católicos en el siglo siguiente[108].

El versículo dice así: «Establezco enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y su linaje: él te aplastará la cabeza y tu le acecharás el calcañal». Puede calificarse como un «oráculo de Yahvé» en cuanto que son palabras que directamente se colocan en la boca de Dios. Sin querer prejuzgar anticipadamente problemas que hemos de discutir más despacio, ello tiene gran importancia, ya que hace mucho más posible un eventual sentido profundo de las palabras, tal vez no conocido por el hagiógrafo[109]. Se reconocerá fácilmente que esta posibilidad es mucho mayor que si fuera el hagiógrafo quien directamente hablara, en vez de limitarse a referir un «oráculo de Yahvé».

Teniendo en cuenta que el ser interpelado con el pronombre personal «tú» es la serpiente, la estructura del versículo puede concretarse en una triple oposición:

[106] Cf. ibíd., 344.

[107] *Evangelium Primum, hoc est, Scholastica consideratio, dulcissimae simul ac antiquissimae Promissionis, De Semine Mulieris*, n.2 (Gedani 1638) 1. Cf. T. GALLUS, *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen 3,15) posttridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis,* I: *Aetas aurea exegesis catholicae a Concilio Tridentino (1545) usque ad annum 1660* (Roma 1953) 194.

[108] Cf. G. M. ROSCHINI, «Come e quando è sorto il nome di "Protovangelo"» , a.c., 346, quien indica que, según parece, el primer autor católico que usa el nombre sería G. Smits. Es interesante que Smits es consciente del origen protestante de la denominación: «Recte Lutherani, ut iam supra innuimus, qui idcirco illam Geneseos pericopen Protoevangelium appellant, quod primum, idque laetum et bonum nuntium ea contineatur; sitque de diabolicae potestatis destructione et hominis lapsi restauratione, per Messiam futura, dilucida promissio» *(Genesis Vulgatae Editionis, Versione Belgica, Notis Grammaticalibus, litteralibus, criticis etc. elucidata,* I [Antverpiae et Amstelodami 1753] 592). Cf. T. GALLUS, *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen 3,15) posttridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis,* II: *Ab anno 1661 usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis* (Roma 1954) 146. Para el uso posterior véase G. ROSCHINI, «Come e quando è sorto il nome di "Protovangelo"» , a.c., 346-347.

[109] «III,15 est un oracle, une parole divine, une intervention et déclaration de Dieu. A lui seul, ce fait détache le verset du contexte et nous invite d'avancer à suspecter pour les vocables y contenus un sens qui puisse différer de celui attesté pour la narration» (J. COPPENS, «Le Protévangile. Un nouvel essai d'exégèse», a.c., 28).

15a: la serpiente - la mujer.
15b: linaje de la serpiente - linaje de la mujer.
15c: la serpiente - linaje de la mujer[110].

Pasemos, sin más, a un primer análisis literal del versículo:

— 15a

Establezco o pongo *('āšît):* es la primera persona del imperfecto activo de *qal* del verbo *šît*. Este sentido activo tiene gran importancia teológica. Después del pecado —amistad con la serpiente— la enemistad no puede surgir ni por generación espontánea ni por mero esfuerzo humano. *Salus ex Deo,* la salvación viene de Dios. Es Dios quien establece una enemistad que rompe la amistad en que consistió el pecado[111]. Por otra parte, la forma *'āšît* es un imperfecto cuyo significado es una acción que empieza ahora, pero que va a perdurar en el futuro (por ello es preferible traducir en presente *establezco o pongo*, en vez de en futuro, *estableceré o pondré*, que podría sugerir que el establecimiento de la enemistad se remite a un tiempo por venir)[112]. El verbo afecta a la enemistad entre el linaje de la serpiente y el linaje *futuro* de la mujer (15b), lo cual implica una prolongación que se extiende incluso a la lucha singular de 15c. Gramaticalmente, la forma verbal significa prolongación y no sugiere —atendiendo sólo a su estructura gramatical— un *crescendo* de la enemistad. Otra cosa es —y ello habrá de analizarse— si la lucha singular de 15c no afirmará, más allá de lo que gramaticalmente signifique *'āšît*, ese *crescendo.*

Enemistad (êbāh): en el texto hebreo, como por lo demás en la traducción griega de los LXX, al revés de la Vulgata[113], está en singular, lo cual, en el fondo, expresa una mayor radicalidad que si la palabra estuviera en plural. El término en la Escritura se refiere siempre a una enemistad entre personas, y no se aplica a animales irracionales[114]. Ello tiene interés para la discusión del significado real de la palabra «serpiente», el polo de oposición en enemistad con la mujer en 15a y que reaparece en lucha singular con el «linaje de la mujer» en 15c. Aparte de que la palabra se usa sólo para enemistad entre personas, habrá que recordar su sentido fuerte: es una enemistad «habitual, implacable y profunda, de aquellas que [...] no se satisfacen sino con derramamiento de sangre (Núm 35,21-22; Ez 25,15; 35,5)»[115]. ¿No se verá confirmado este sentido fuerte con la culminación de 15c?

Entre ti (la serpiente): que la serpiente significa el demonio, me parece claro. Es ésta una explicación ampliamente aceptada por los exegetas[116]. Kalt recuerda que la serpiente es frecuentemente en la Escritura símbolo del demonio[117]. Así es, en efecto, pero vale la pena preguntarse por qué. No pocos autores modernos han llamado la atención sobre el hecho de que la serpiente era una divinidad pagana en países cercanos a Israel[118]. Se ha señalado, en especial, la relación con ciertas divinidades de la vegetación y la fecundidad[119]. A

[110] «Inimicitiae secundum tria momenta distincta ordinantur: 1) inter te et mulierem; 2) inter semen tuum et semen mulieris; 3) inter semen mulieris et serpentem» (F. CEUPPENS, *De Mariologia Biblica,* o.c., 2).

[111] El teólogo protestante del siglo XVII, ya citado, Lorenzo Rhetius escribe que el protoevangelio «prodit voluntatem et decretum Dei de aeterna nostra salute per Christum» *(Evangelium primum* n.3, p.1). Cf. T. GALLUS, *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen 3,15) posttridentina...,* o.c., I, 194.

[112] «Le verbe: *mettre, établir,* est à la première personne de l'imparfait qu'on traduit habituellement par le futur, qu'on peut traduire aussi par le présent: il marque une action continue qui commence au moment présent et se prolongue dans l'avenir, bref il indique aussi bien le futur prochain que le futur proprement dit. La traduction par le présent a l'avantage de prévenir la méprise de quelques interprètes qui n'ont voulu voir que le futur lontain» (P. BONNETAIN, «Immaculée Conception», en *DBS* 4, 241).

[113] ἔχθραν θήσω (LXX), «Inmicitias ponam» (Vulgata y Neovulgata). Nótese, de paso, que tanto los LXX como Vulgata y Neovulgata traducen el verbo en futuro.

[114] Cf. M. BRUNEC, «De sensu protoevangelii (Gen 3,15)», a.c., 195.

[115] F. ASENSIO, «Génesis», en AA.VV., *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento,* I (Madrid 1967) 51.

[116] Según P. HEINISCH, *Das Buch Genesis* (Bonn 1930) 123, el hagiógrafo no piensa «an eine gewöhnliche Schlange [...], sondern an ein dämonisches gottfeindliches Wesen». «Nach volkstümlicher Redeweise bilden Satan und Schlange eine gewisse, wenn auch lockere Einheit» (J. HOFBAUER, «Die Paradiesschlange (Gen 3)»: *ZKTh* 69 [1947] 230). «Die Schlange ist für den Verfasser mehr als ein blosses Tier, sie ist ihm ein unheimliches Wesen, das seiner Natur nach auf die Verführung zum Bösen ausgeht, hat also dämonischen Charakter» (H. JUNKER, «Das Buch Genesis», en F. NÖTSCHER - K. STAAB, *Echter Bibel,* I [Würzburg 1955] 31).

[117] E. KALT, «Schlange», en ÍD., *Biblisches Reallexikon,* II (Paderborn ²1939) col. 619. R. DE VAUX, *La Genèse* (París ²1962) 46, nota c, recuerda que en la serpiente de la que habla el cap. 3 del Génesis, «la Sagesse, 2,24, puis le Nouveau Testament (Jn 8,44; Ap 12,9; 20,2) et toute la tradition chrétienne ont reconnu l'Adversaire, le Diable».

[118] Cf. J. CHAINE, *Le livre de la Genèse* (París 1948) 49-50, nota 40; R. DE VAUX, *La Genèse,* o.c.

[119] J. COPPENS, *La Connaissance du Bien et du Mal et le péché du Paradis* (Lovaina 1948) 21-22. «Celui-ci [le serpent] est dans les religions syriennes un symbole de la fécondité. Il est objet de culte dans ces religions qui sont des religions de la nature» (J. DANIÉLOU, «Le péché originel», en CARD. RENARD - L. BOUYER - Y. CONGAR - J. DANIÉLOU, *Notre Foi* [París 1967] 116).

mi juicio, el motivo por el cual el hagiógrafo presenta al demonio en figura de serpiente, es decir, de una divinidad pagana, encierra un pensamiento subyacente muy característicamente hebreo: los dioses de los paganos son demonios[120]. De este modo, al presentar la tentación como proveniente de una serpiente, de una divinidad pagana, el hagiógrafo sólo ha querido expresar, de un modo simbólico y plástico, el origen diabólico de la tentación. No creo que, en el capítulo 3 del Génesis, el acento esté puesto en que la divinidad pagana aludida sea precisamente de la fecundidad, con lo que habría igualmente una alusión al carácter sexual del pecado del Paraíso[121]. Me parece más bien que la fuerza recae en el carácter demoníaco de los dioses paganos. Así, en vez de pecado sexual, se hablaría de idolatría[122]; esto, sin embargo, a mi juicio, no determina en nada la naturaleza del pecado paradisíaco, ya que, en realidad, todo pecado es idolatría[123].

La mujer (hā'iššāh): la palabra va acompañada de artículo *(hā)*. Sin embargo, de la utilización del artículo no es posible deducir consecuencias demasiado concretas para la exégesis del versículo. En efecto, el artículo hebreo puede utilizarse: 1) para referirse al sujeto del que se habla en el contexto; 2) en sentido colectivo (en nuestro caso, «la mujer en cuanto tal»); 3) para introducir una persona u objeto no nombrados todavía, pero determinados en la mente del que habla (el caso es especialmente posible en el lenguaje profético)[124]. No pudiendo determinarse por sola filología el sentido concreto,

[120] El pensamiento es frecuente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. «Sacrificaron a honra de los demonios que no son Dios, a dioses que no habían conocido, a nuevos venidos de reciente, de los que no temblaron vuestros padres» (Dt 32,17; cf. Lev 17,7; Sal 106,37); «Lo que los gentiles inmolan, a los demonios, y no a Dios, lo inmolan» (1 Cor 10,20; cf. Ap 9,20).

[121] Sobre la hipótesis del carácter del pecado sexual del Paraíso cf. J. COPPENS, «Le Péché du Paradis selon M. Guitton»: *EThL* 24 (1948) 395-401; ÍD., «L'interprétation sexuelle du péché du Paradis dans la littérature patristique»: *EThL* 28 (1948) 402-408; ÍD., «La Dame-serpent du Sinaï»: *EThL* 28 (1948) 409-412; ÍD., «À propos d'une nouvelle version de Gen. III,22»: *EThL* 28 (1948) 413-429; ÍD., «Philon et l'exègese targumique»: *EThL* 28 (1948) 430-431; ÍD., «L'interprétation sexuelle du péché du Paradis»: *EThL* 33 (1957) 506-508. Véase también F. ASENSIO, «¿Tradición sobre un pecado sexual en el Paraíso?»: *Greg* 30 (1949) 490-520; 31 (1950) 35-62, 163-191, 362-390.

[122] «En réalité il s'agit d'un péché d'idolâtrie» (J. DANIÉLOU, «Le péché originel», a.c., 116). Daniélou piensa en pecado de idolatría en sentido estricto.

[123] «La contumacia es un delito de idolatría» (1 Sam 15,23).

[124] Cf. F. CEUPPENS, *De Mariologia Biblica*, o.c., 3; J. COPPENS, «Le Protévangile. Un nouvel essai d'exégèse», a.c., 20-21.

habrá que volver sobre el problema para intentar resolverlo por el contexto y por razones exegéticas.

— 15b:

Linaje, descendencia o semilla *(zera'):* la palabra *zera'* se dice primariamente de las semillas de las plantas (véase, p.e., Gén 1,12)[125]. Muy frecuentemente significa la descendencia, la posteridad humana; en tales casos, lo más normal es que tenga sentido colectivo (Gén 13,15; 17,7; 22,17, etc.)[126], aunque, a veces, se aplica a un descendiente concreto individual (Gén 4,25; 21,13)[127]. La palabra admite también un sentido moral que engloba a toda una colectividad que sigue el mismo fin[128] (así, p.e., Is 1,4)[129]. No hay elemento alguno en 15b que suponga una limitación del sentido normal colectivo de la palabra *zera'* a su significado, más bien excepcional, de individuo[130]. El modo absoluto de hablar de ambos «linajes» o «descendencias» impone el sentido colectivo. El único problema real es qué ha de entenderse por «linaje de la serpiente». Ante todo, es claro que mientras que, con respecto a la mujer, el «linaje» tiene su sentido obvio de descendencia física, la palabra aplicada a la «serpiente» —recuérdese la significación demoníaca del término en este capítulo— no puede tener más que un sentido moral[131]. Se trata de una

[125] «La tierra, pues, hizo salir hierba que produjo simiente *(zera')* según su especie y árboles que dieron fruto con su semilla *(zera')* dentro de sí según su especie» (Gén 1,12).

[126] «Toda la región que estás viendo te la daré a ti y a tu descendencia *(zera')* para siempre» (Gén 13,15).

[127] Aún conoció Adán a su mujer; ella dio a luz un hijo y lo llamó con el nombre de Set, porque (dijo) Dios me ha dado otro descendiente *(zera')* en lugar de Abel, pues le mató Caín» (Gén 4,25). E. KÖNIG, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Leipzig ^{2}1922), s.v. *zera'*, sólo reconocía como casos de individualización del término, Gén 4,25; 1 Sam 1,11 y 2 Sam 7,12. En su obra *Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments* (Stuttgart 1923) 79, añadió, como cuarto pasaje, Gén 21,13. Como se ve, un número muy reducido de casos. La cuestión de Gén 3,15c la estudiaremos enseguida.

[128] Cf. F. CEUPPENS, *De Mariologia Biblica,* o.c., 3.

[129] «¡Ay nación pecadora, pueblo cargado de crímenes, ralea *(zera')* de malvados, hijos degenerados!» (Is 1,4).

[130] Cf. W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch...*, o.c., s.v. *zera'*, quien, cuando se trata de descendencia, reconoce, como sentido primario, el colectivo de «Nachkommenschaft», mientras que considera infrecuente la atribución del término a un descendiente concreto. Véase más arriba en nota 127 la referencia que hago al diccionario de König.

[131] «*Semen serpentis* in sensu morali est intelligendum, eo quod diabolus semen physicum non habet» (F. CEUPPENS, *De Mariologia Biblica,* o.c., 3).

colectividad que sigue fines diabólicos. No se puede deducir con certeza si en esa colectividad hay que entender sólo a los demonios o han de incluirse también los hombres que siguen los principios del diablo. Como se verá, la exégesis mariológica del Protoevangelio que propondré es independiente de esta cuestión en sí secundaria. Personalmente me inclino a que se trata exclusivamente de la colectividad de demonios[132]. Entre otros motivos, me mueve a pensar así la misma absolutez con que se habla del «linaje de la mujer», una absolutez que sugiere que con ese linaje se significa a toda la humanidad, a toda la descendencia de la mujer[133]; es toda la humanidad la que se encuentra en enemistad con los demonios, aunque parte de esa humanidad sucumba, transitoria o definitivamente, en esa oposición, que, en todo caso, es punto de partida de una lucha[134].

— 15c:

Él (hû'): contra lo que supone la traducción de la Vulgata, según la cual sería la mujer *(ipsa)* la que aplastará la cabeza de la serpiente[135], hay que leer *él (hû')* y no *ella (hî')*,

[132] «Quaenam vero sit illa collectio? Opinamur hanc collectionem constitutam esse ex individuis naturam serpentis tentatoris habentibus: et cum serpens tentator sit diabolus, semen serpentis sunt diaboli» (ibíd.). Por su parte, P. HEINISCH, *Das Buch Genesis,* o.c., 126, escribe que de la misma manera que en el «linaje de la mujer» está toda la descendencia de la mujer, «so stehen auf der anderen [Seite] der Teufel und seine "Brut", die Dämonen, denn der antike Orientale dachte sich einen Dämon nicht allein». Por el contrario, E. KALT, «*Protoëvangelium*», en ÍD., *Biblisches Reallexikon,* o.c., II. 2, col. 457, piensa (en sentido opuesto de aquel al que personalmente me inclino): «Es [der Same der Schlange] ist der Anhang des Teufels (Weish 2,25), dem zunächst alle bösen Geister, dann aber auch alle jene Menschen angehören, die in der Hl. Schrift "Kinder des Teufels" (Jo 8,44; 1 Jo 3,10) oder als "Natterngezücht und Schlangenbrut" (Mt 3,7; 23,33) bezeichnet werden». Véase también la posición singular de M. BRUNEC, «De sensu protoevangelii (Gen 3,15)», a.c., 195-196, según el cual el «linaje de la serpiente» sería el pecado; esta posición es, a mi juicio, poco viable, porque rompe toda la construcción paralelística del versículo.

[133] Así P. HEINISCH, *Das Buch Genesis,* o.c., 125, entiende, por linaje de la mujer, «das ganze Menschengeschlecht».

[134] «Zwischen beiden Lägern soll Haß und Feinschaft herrschen, beide sollen miteinader im Kampfe liegen» (P. HEINISCH, *Das Buch Genesis,* o.c., 126). Sin duda, en Jn 8,44, existe la expresión «Kinder des Teufels», que se refiere a los que se dejan vencer por la serpiente y, en ese sentido, «sind ihr also geistig verwandt» (ibíd.). Pero no son éstos los campamentos opuestos que se describen en el punto de partida de la enemistad y la lucha; a tales campamentos y a tal punto de partida aluden las expresiones de los respectivos «linajes» en 15b.

[135] «Ipsa conteret caput tuum». La Neovulgata corrige y ofrece la traducción: «Ipsum conteret caput tuum».

como ya lo hicieron los masoretas; tal lectura es la única posible por las formas hebreas del verbo y del sufijo verbal *ka (a ti)*[136]. El sujeto, por tanto, que aplastará la cabeza de la serpiente es «el linaje de la mujer». Sin embargo, en seguida estudiaremos si «el linaje de la mujer» mantiene aquí el sentido colectivo que tenía en 15b, o si el contexto de 15c obliga a entenderlo en su significación individualista de «un descendiente de la mujer».

El linaje de la mujer y la serpiente: en efecto, aunque pueda parecer un poco inesperado después de la oposición colectiva de los dos linajes (el linaje de la serpiente y el linaje de la mujer) en 15b, hay que subrayar el sentido de individualización que tiene todo el 15c[137]. El fenómeno va unido a una culminación de la enemistad (término mucho más general) de 15a y 15b en una lucha minuciosamente descrita. Si, como recordábamos más arriba, la palabra hebrea *'êbāh* significa una enemistad de aquellas que «no se satisfacen sino con derramamiento de sangre»[138], habría que decir —si se me permite un modo vulgar de expresarme— que la lucha de 15c introduce «el momento del ajuste de cuentas» de esa profunda enemistad. En todo caso, la sustitución del colectivo «linaje de la serpiente» por «la serpiente» tiene un claro sentido individualizante que nos lleva de nuevo no sólo a 15a, sino a toda la temática en que el personaje «serpiente», como ser concreto, ha ido apareciendo en los versículos anteriores del capítulo; es el ser concreto que ha dialogado con Eva y al que Dios habla en el v.14. Ya hemos dicho más arriba que *zera'* (linaje) puede tener sentido individual. Éste es el caso en 15c. De hecho, no sólo el paralelismo con el individuo «serpiente», sino toda la coloración descriptiva de

[136] «Das Pron. der 3. Pers. masc. in M [texto masorético] ist textkritisch gesichert durch G [los LXX] It [la Vetus latina] und Sam [Pentateuco samaritano] und die folgenden Formen des Verbs und des Suffixes» (P. HEINISCH, *Das Buch Genesis,* o.c., 126).

[137] «S'il est vrai que l'oracle debute par le sens collectif, nous sommes porté à croire que le sens individuel, fait son apparition dans le dernier stique. Car, après avoir fait mention du serpent et de sa semence, l'hagiographe revient dans la description de la lutte finale au seul serpent individuel du recit. Du fait que l'auteur dresse cet adversaire, concret et individuel, en face de la Postérité de la femme, on est autorisé à penser que, pour le combat final, la Postérité se concrétisera, elle aussi, dans un lutteur individuel, équipé et instruit par la Providence pour remporter une victoire définitive» (J. COPPENS, «Le Protévangile. Un nouvel essai d'exégèse», a.c., 17).

[138] Véase Asensio, pasaje citado en la nota 115.

la lucha impone la individualización del término «linaje», en virtud de la cual «descendencia» pasa a significar «un descendiente concreto»: hay un pie que aplasta la cabeza de la serpiente, mientras ésta se lanza contra ese pie intentando alcanzar el calcañal. De este sentido individual fueron ya conscientes los LXX, que introdujeron una traducción personalista con el pronombre masculino αὐτός en lugar del neutro αὐτό, como hubiera exigido la concordancia con la palabra σπέρμα.

Aplastará (yešuf)-acecharás (tešuf): ante todo, puede resultar extraño que haya traducido con dos verbos diversos *(aplastar y acechar)* el mismo verbo hebreo *šuf.* A veces, se ha hecho la hipótesis de que no habría que leer el mismo verbo en los dos casos, sino *šuf (aplastar)* cuando se trata del descendiente de la mujer y *ša'haf (acechar)* cuando se habla de la serpiente[139]. No es así como justifico la traducción que he propuesto, aunque es muy probable que sea ésta la hipótesis sobre la que la Vulgata ha construido su traducción[140], teniendo presente para la descendencia de la mujer el verbo *šuf,* que el verbo hebreo tiene en los dos casos, y para la serpiente el verbo τηρέω con que los LXX, pensando en el *ša'haf,* habían traducido en ambos casos[141]. Renuncio a esta hipótesis tentadora, y que no hay motivo que la justifique[142]. Mucho más factible es apelar al sentido de intento fallido que puede tener la forma hebrea de imperfecto de

[139] Así lo sugiere, p.e., W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch...,* o.c., s.v. *šuf:* «Am besten paßt die Bedeutung: zermahlen Gn 3,15 das erste Mal; das zweite Mal (nach LXX, Dillmann und anderen auch das erste Mal) ist viel treffender ein *šuf = ša'af* I: *nach etwas trachten».*

[140] «Ipsa *conteret* caput tuum, et tu *insidiaberis* calcaneo eius».

[141] Αὐτός σου τηρήσει κεφαλήν καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν.

[142] «La vision du combat telle que nous venons de la suggérer, serait certain, si l'on était autorisé à lire non pas deux fois le même verbe hébreu, mais *šuf* quand il s'agit de la postérité de la femme, ensuite *ša'af* en rapport avec le serpent. Malheureusement on ne peut pas établir avec certitude cette lecture du texte. Pareil jeu de mots cadrerait cependant avec les habitudes littéraires de l'auteur de *Gen.* 2-3, comme on l'a remarqué» (J. COPPENS, «Le Protévangile. Un nouvel essai d'exégèse», a.c., 15). Por su parte, E. DHORME, *La Bible. L'Ancien Testament,* I (París 1956) 11, ve el juego de palabras en un posible doble sentido de la raíz *šwp:* «"écraser" (d'où l'assyro-babylonien *shêpu* "pied") et "voir, viser" (d'où l'arabe *shâfa, yashûfu:* "regarder, voir, viser")». Como explico en el texto, me parece más natural una solución que mantenga la misma significación para el verbo *šuf* en los dos casos; la apelación de Dhorme a la diversa derivación de una misma raíz en dos lenguas diferentes me parece demasiado artificial.

qal[143]. Así Coppens, manteniendo el mismo verbo *šuf* en los dos casos, y recordando con A. Schulz la postura de defensa y no de ataque con que el texto describe a la serpiente[144], propone traducir en el primer caso como futuro que obtiene éxito *(aplastará),* y en el segundo como futuro de esfuerzo fallido *(esforzarse sin conseguirlo)*[145]. No se puede tachar de arbitraria la traducción de Coppens, aunque hay que reconocer que no es la única posible[146]. Quizás una solución más completa se halle si se acepta que la raíz *šwp* significa más exactamente «lanzarse sobre», concretamente «lanzarse para chocar». El verbo no significa, en modo alguno, «morder». De lo que se habla es de un *movimiento mutuo para chocar*[147]. Naturalmente, en la efectividad de ese «lanzarse» influye decisivamente la postura en que uno se encuentra. El

[143] Cf. P. P. SAYDON, «The conative Imperfect in Hebrew»: *VT* 12 (1962) 124-126.

[144] «Selon une remarque d'A. Schulz, le serpent n'est pas décrit dans la position d'attaque. Il se trouve dans celle de la défense. Quand l'animal mène l'aggresion, il le fait sournoisement. Il surgit à l'improviste derrière sa victime et la mord par surprise au talon. Ici, au contraire, le reptile est affronté. S'il essaie de mordre au talon, c'est par manière de défense. Il cherche à se dresser contre le pied qui va se poser sur lui et l'écraser» (J. COPPENS, «Le Protévangile. Un nouvel essai d'exégèse», a.c., 14-15). Véase también A. SCHULZ, «Nachlese zu Gn 3,15», a.c., 356.

[145] *«Celle-ci t'écrasera la tête, et tu t'efforceras* (mais en vain) *de la mordre au talon»* (J. COPPENS, «Le Protévangile. Un nouvel essai d'exégèse», a.c., 15). «A conative meaning must also be attributed to he verb *tešāppennā* in Gen 3,15. The correct translation is: "he will attack you in the head, and you will try to attack him in the heel". In other words, the woman's seed will completely defeat the serpent, while the serpent will only try, but in vain, to bite the heel of this adversary» (P. P. SAYDON, «The conative Imperfect in Hebrew», a.c., 126).

[146] «Haec versio [Coppens] non est liberalis quaedam paraphrasis textus originalis, sed versio omnino fidelis et consona linguae biblicae, quamvis non sit unica possibilis, quia textus diversas versiones aeque legitimas admittit» (M. BRUNEC, «De sensu protoevangelii [Gen 3,15]», a.c., 199).

[147] A. M. Goldberg, profesor de Judaística en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, propone como traducción de 15c: «Er stößt dir nach dem Kopf, und du stößt ihm nach der Ferse» *(Die Heilige Schrift des Alten Testaments,* I: *Genesis-Exodus* [Friburgo de B. 1964] 18). B. MARIANI, «L'Immacolata nel Protovangelo: Gen 3,15», en ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Virgo Immaculata,* o.c., III, 89, traduce: «vibrare il colpo per colpire». M. PEINADOR, *Los temas de la Mariología bíblica,* o.c., 60, sugiere el sentido de «golpear», lo que no difiere de la traducción de E. A. SPEISER, *Genesis* (Garden City [Nueva York] 1964) 22 (si prescindimos del imposible plural colectivo que Speiser mantiene para 15c): «They shall strike at your head, and you shall strike at their heel». Por el contrario, me parece inaceptable, por excesivamente rebuscada, la propuesta de E. ZOLLI, «Il verbo "shuf" nella letteratura antico-testamentaria»: *Mar* 10 (1948) 282-287.

descendiente de la mujer que «lanza» el pie sobre la cabeza de la serpiente, la «aplasta», mientras que el movimiento instintivo de la cabeza de una serpiente que se alza porque se siente pisada, no es más que un movimiento inútil e ineficaz (no se olvide que el texto no habla para nada de mordedura); el movimiento no pasa de ser una «asechanza» estéril[148].

La interpretación filológica que hemos hecho de 15c y, en concreto, del verbo *šuf* confirma la observación de Coppens de que, en su conjunto, el v.15 «enuncia el castigo de la serpiente solamente»[149]. Ello responde a un esquema común a las diversas sentencias de castigo de este capítulo del Génesis (las unidades de los v.14 y 15, castigo de la serpiente; v.16, castigo de Eva; v.17 al 19, castigo de Adán), en las que «las tres sentencias son concebidas de manera que los culpables son castigados a la vez por Dios y por sus víctimas»[150]. Porque en cada una de estas sentencias de castigo, la pena recae exclusivamente sobre el culpable al que la sentencia se refiere —además de que porque así se deduce de la explicación filológica que he dado al verbo *šuf*—, no creo que 15c contenga una alusión a pena o herida del descendiente de la mujer. No creo que la última parte de 15c sea una profecía de una «mordedura» (el verbo *šuf*, como he dicho repetidamente, no significa «morder»), cuyo cumplimiento haya tenido lugar cuando Cristo, el descendiente de la mujer, murió en la cruz[151]. Hay una cierta tradición patrística en este sentido, que ha sido estudiada magistralmente por A. Orbe[152], el cual ha mostrado que tal tradición, que probablemente se remonta a una fuente anterior común a Ireneo e Hipólito[153], no ha partido de Gén 3,15, sino de Gén

[148] A. M. GOLDBERG, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, o.c., I, 115, supuesta su traducción, comenta: «Vielleicht ist [die Bedeutung] dem Bild zu entnehmen, daß die Schlange nur die Ferse des Menschen erreicht, also im Grunde machtlos ist».

[149] J. COPPENS, «Le Protévangile. Un nouvel essai d'exégèse», a.c., 14.

[150] Ibíd. «Pour Ève le cas est particulièrement clair». El esquema se desdibuja algo en el castigo de Adán, ya que, por ser éste el último eslabón de la cadena, no tiene víctima entre los protagonistas inmediatos del drama del Paraíso.

[151] Así, p.e., P. HEINISCH, *Das Buch Genesis*, o.c., 127: «Da er [Jesus] am Kreuze starb, empfand er den Biß der Schlange».

[152] «Ipse tuum calcabit caput (San Ireneo y Gén 3,15)»: *Greg* 52 (1971) 95-149; 215-269.

[153] Ibíd., 269.

49,17[154], texto cercano al primero en una serie de elementos, si se lee en griego[155], como lo leían los Padres aludidos, pero cuya estructura verbal hebrea lo distancia netamente de él[156]. Por otra parte, Eva, la víctima, participa en el castigo mediatamente, a través de su descendiente futuro; e inmediatamente, en virtud de la enemistad que Dios establece ya desde ahora (el momento en que Yahvé habla) entre la mujer y la serpiente.

Hago estas observaciones consciente de que las dejo en una cierta precariedad hasta que no determinemos con más firmeza la identificación de varios personajes que el mero análisis filológico deja algo desdibujados: «el descendiente de la mujer» de 15c y «la mujer» de 15a. Como acercamiento a la solución recordemos que el v.15 pertenece al documento yahvista[157]. Ahora bien, el yahvista es «un teólogo, uno de los más notables del Antiguo Testamento»[158]. Ya esto basta para excluir la exégesis de notable vulgaridad teológica que viera aquí un puro enunciado, revestido de ropaje mitológico, de la constante enemistad entre hombres y serpientes[159]. Las características del documento yahvista permiten concluir que nos encontramos ante una visión mucho más profunda, que está tan cargada de sentido mesiánico, como para poder afirmar con seguridad que «el descendiente de la mujer» es el Mesías. En efecto, «no hay que separar este texto del yahvis-

[154] Cf. ibíd., 147-148. Gén 49,17 dice: «Será Dan como serpiente en el camino, una víbora en el sendero que muerde los talones del caballo, para que caiga de espaldas su jinete».

[155] «Hipólito insinúa el tránsito de un verso a otro, otorgando el mismo alcance a sus dos términos de más relieve (ὄφις y πτέρνα)» (ibíd., 147).

[156] En realidad, como hemos visto por las palabras de Orbe citadas en la nota anterior, también en griego la transposición de Gén 49,17 a Gén 3,15 se hizo apoyándose sólo en dos sustantivos comunes a ambos versículos: «serpiente» y «talón»; en todo caso, la ambigüedad de la traducción de los LXX con un verbo tan poco concreto τηρέω como en los dos miembros de Gén 3,15c hacía más fácil en griego el paso de un texto a otro.

[157] Cf. J. CHAINE, *Le libre de la Genèse* (París 1948) 46.

[158] J. COPPENS, «Le Protévangile. Un nouvel essai d'exégèse», a.c., 8-9, con referencias a W. Zimmerli y G. von Rad.

[159] «Sonderbar aber und grauenvoll ist auch dies an diesem Tier [an der Schlange], daß es mit dem Weibe und seinem Geschlecht in ewigem Kampfe liegt. Menschen und Schlangen bekämpfen sich auf Leben und Tod; jeser streitet dabei auf seine Weise: die Schlange schnappt dem Menschen, wenn sie ihn sieht, nach der Ferse; er aber zermalmt ihr, wenn er kann, den Kopf. [...] Beide wollen nicht verwunden, sondern töten» (H. GUNKEL, *Genesis* [Gotinga ³1910] 21). En la página anterior del mismo Gunkel pueden verse los aspectos mitológicos que él cree poder afirmar en su exégesis.

ta de otros textos del yahvista como la profecía de Jacob y la estrella, el dominador de Núm 24,19 (oráculos de Balaam). Se trata de textos del siglo x, contemporáneos de la monarquía, y esta monarquía está ya totalmente cargada de esperanza mesiánica, como se ve por la profecía de Natán»[160]. Por otra parte —y esto explicaría el paso de la descendencia en sentido colectivo de 15b al descendiente individual y mesiánico de 15c—, para el yahvista todo se hace en función de un pueblo, por el jefe de este pueblo «elegido»[161]. Esta reflexión, que es de Rigaux, merece el siguiente comentario de Cazelles: «Esta observación es muy importante; los escritos de esta época y, sobre todo, el yahvista dan siempre el papel de salvador y de vencedor a un héroe, un individuo, juez o rey»[162]. Finalmente es difícil sustraerse a la impresión de que tanto los LXX como más tarde la *Vetus Latina,* al traducir αὐτός o *ipse* respectivamente, no sólo han visto una individualización de significado en 15c, sino que han entendido la culminación del versículo en sentido mesiánico[163].

Por ello, aun desde un punto de vista meramente exegético, no abrigo la menor duda del sentido mesiánico del Protoevangelio: el descendiente de la mujer es Cristo.

Pero si «el descendiente de la mujer» en 15c es el Mesías, ¿quién es «la mujer» de 15a? Ortensio da Spinetoli cree poder determinarlo a través de un método sugestivo: considerar simultáneamente Gén 3,15, Is 7,14 y Miq 5,2, en cuanto que corresponderían a una misma tradición literaria y religiosa[164].

[160] H. CAZELLES, «Genèse 3,15. Exégèse contemporaine», a.c., 96, quien con estas palabras resume la posición de B. RIGAUX, «La femme et son lignage dans Genèse III,14-15», a.c., 340-341. En el texto reproduzco, sin más, las palabras de Cazelles y, con ellas, la datación que hace Rigaux del documento yahvista. Sobre la posibilidad de que el yahvista sea más moderno, véase ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella Tradizione Biblica,* o.c., 44-45. Una mayor modernidad del documento yahvista no dificultaría en nada su exégesis mesiánica, sino todo lo contrario; cuanto más reciente sea el documento, más desarrollado debe suponerse su mesianismo.

[161] B. RIGAUX, «La femme et son lignage dans Genèse III,14-15», a.c., 342.

[162] H. CAZELLES, «Genèse 3,15. Exégèse contemporaine», a.c., 97.

[163] Cf. B. RIGAUX, «La femme et son lignage dans Genèse III,14-15», a.c., 342-343.

[164] Cf. ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella Tradizione Biblica,* o.c., 39. Después de haberse referido a los tres pasajes que enumero en el texto, escribe: «A considerarli a uno a uno essi lasciano nelle inestricabili difficoltà, che tutti coloro che sono al corrente della questione, ben conoscono [...]. Per quanto valide possano essere le ragioni a favore di una interpretazione messianico-mariologica, esse non varranno mai ad annullare tutte le riserve a cui il testo preso isolatamente può dare appiglio. Noi crediamo pertanto che una via ci possa essere per arrivare a conclusioni più ferme: considerare i testi simultaneamente riinserendoli nella tradizione letteraria e religiosa di Israele. Nell'ipotesi che essi siano paralleli e in parte contemporanei, l'identificazione dei protagonisti, sopratutto della donna, presente in tutti e tre gli annunzi, è assicurata».

Tal tradición sería fundamentalmente la del mesianismo regio[165]. Ahora bien:

> «[...] en la tradición monárquica, la mujer, particularmente la madre del rey, ha asumido una función, se podría decir sagrada. Junto al hijo, el ungido del Señor, que después del anuncio de Natán se está convirtiendo en el heredero de las promesas divinas, también la madre, *gebîrah* (madre del señor), de acuerdo con una "ideología regia" vigente, tiene particulares funciones que desarrollar»[166].

A partir de esta situación, se puede entrever en «la mujer» de 15a una *gebîrah* mesiánica junto al Mesías[167], lo que llevaría a identificar a «la mujer» como la Madre del Mesías, y, por cierto, en un nivel profético directo y no en un sentido ulterior, aunque fuera también literal, como podría ser el sentido *plenior*[168]. Esta interpretación, según Ortensio da Spinetoli, encontraría una confirmación decisiva en la convergencia de Is 7,14 y Miq 5,2 sobre esa figura de la Madre del Mesías[169].

El método es, sin duda, atrayente. Pero un análisis lento me obliga a confesar que no me resulta convincente. En primer lugar, aun concedida la importancia de la *gebîrah* dentro de la tradición del mesianismo regio, la figura de la *gebîrah* no siempre aparece junto al Rey Mesías en los textos de esta tradición ni muchísimo menos[170]. Por otra parte,

[165] «Se non è arbitrario ricollegare l'annunzio del Protovangelo al nucleo di speranze e promesse messianiche, che affiorano agli inizi della monarchia, non è impossibile riportarsi fino agli oracoli del primo profetismo che, sostanzialmente, è ancora monarchico e davidico» (ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella Tradizione Biblica,* o.c., 45).

[166] Ibíd., 147-148. Para todo el tema de la *gebîrah* véase más adelante el cap. XII, en el que trato de la realeza de María.

[167] Cf. ibíd., 148.

[168] Téngase en cuenta que ORTENSIO DA SPINETOLI (ibíd., 41-42) rechaza toda exégesis que pretenda descubrir a María a través de una interpretación de «la mujer» como colectividad o como Eva, es decir, toda exégesis que vea a María en un segundo plano, como podría ser el del sentido *plenior.*

[169] Cf. ibíd., 63-65.

[170] Basta este hecho para hacer problemático que la «mujer» que aparece en Gén 3,15a, sobre todo no estando en conexión inmediata con el Mesías de 15c, tenga necesariamente que ser la *gebîrah* mesiánica.

aunque hay ciertos puntos de contacto entre la tradición del mesianismo yahvista y la del mesianismo regio, debe reconocerse que no se puede, sin más, identificar ambas tradiciones. Ortensio da Spinetoli lo reconoce[171]. La mejor monografía católica sobre el mesianismo regio, que es la de Coppens[172], no sólo excluye decididamente Gén 3,15 de esta tradición, sino que lo coloca

> «[...] más allá de toda soteriología específicamente israelita. Por un hombre, se dice, la raza humana ha sido extraviada, y, por un hombre, por el linaje de la mujer, las fuerzas hostiles a la felicidad del hombre serán aplastadas. Nos encontramos aquí con un texto que nos sitúa a nivel de la humanidad. Rompe todo cuadro nacionalista y ha podido servir de invitación a las especulaciones judías tardías sobre el nuevo Adán, especulaciones que fueron en parte avaladas por la teología cristiana»[173].

Pues bien, supuestas estas profundas divergencias con el mesianismo regio, ¿con qué seguridad se puede esperar descubrir en Gén 3,15 un tema tan específicamente davídico y monárquico como es el de la *gebîrah?*[174]. Por último —y es una razón que considero decisiva—, no vería dificultad en identificar a «la mujer» de 15a con la madre de ese Mesías, sobre el cual habla 15c, si ambas figuras estuvieran literariamente en conexión directa. Pero la estructura del versículo es otra: 15a y 15c están separados por otro miembro (el 15b), con el agravante de que así el descendiente de la mujer queda distanciado de ella no sólo por una «descendencia», sino por una descendencia *colectiva* (!).

Desechado este método de exégesis simultánea de los tres pasajes aludidos, pasemos a intentar identificar directamente, en un estudio separado de Gén 3,15, la figura de «la

[171] «Gli oracoli del messianismo regale, con cui [Gén 3,15] può sembrare apparentato, [...] sono, al confronto, più poveri et più imprecisi» (ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella Tradizione Biblica,* o.c., 44-45).

[172] *Le Messianisme Royal* (París 1968).

[173] Ibíd., 116.

[174] Adviértase cómo con toda precisión Cazelles, en el texto correspondiente a la nota 162, presenta, como personaje en el que se concretiza el mesianismo del documento yahvista, «un hombre, un individuo, juez o rey». No siempre se trata de un rey. Por otra parte, el tema de la *gebîrah* sólo aparece junto al un rey que además sea de la dinastía *davídica;* véase, sobre ello, la bibliografía indicada en la nota 66.

mujer» de 15a. Aspiro a ofrecer un análisis razonable que posteriormente se verá reforzado por criterios extrínsecos. Una vez identificada «la mujer» de 15a, será posible llegar a la exégesis de todo el versículo.

Ante todo, creo que la significación de «la mujer» no puede excluir, como su sentido inmediato, la figura de Eva. El contexto lo impide. En todo el capítulo 3, «la mujer» que ha estado hablando con «la serpiente», ha sido tentada y ha inducido a Adán al pecado, es literariamente, sin ningún género de duda, Eva[175]. Por otra parte, «el v.16 se dirige evidentemente a Eva como sentencia de castigo»[176]. Por tanto, de Eva tiene que tratarse en 15a. De no ser así, la dureza de un cambio de sentido en dos casos tan inmediatos y tan sin transición, de modo que en el v.15 y el v.16 «la mujer» significase respectivamente dos cosas distintas, es tal que Schulz sólo lo cree posible si el v.15 fuera una adición hecha en época posterior[177]; pero, como él mismo subraya, «no tenemos el menor fundamento crítico para dudar de la originalidad de la frase»[178].

Estas consideraciones impiden, a mi juicio, igualmente interpretar «la mujer», en su sentido literal inmediato, como una figura determinada en la que Yahvé piensa (evidentemente, hecha esta hipótesis, es obvio que se trataría de María)[179] o como un colectivo que significase «la mujer en cuanto tal» (siempre habría la imposible desconexión con los versículos que anteceden y que narran la tentación y la caída,

[175] Digo «literariamente» porque evidentemente no entra en mi propósito discutir aquí la cuestión del poligenismo. Téngase presente esta observación, cuando más adelante discuta si puede entenderse «la mujer» como un colectivo («la mujer en cuanto tal»). Aquí hablo en un nivel puramente literario y, por ello, mis consideraciones nada tienen que ver con ciertas teorías recientes que, de un modo o de otro, en sus intentos de explicación del pecado original en hipótesis poligenista, quieren ver, tras las figuras literariamente singulares de Adán y Eva, a la humanidad primordial colectiva; sobre esta cuestión cf. C. Pozo, *El Credo del Pueblo de Dios,* o.c., 139-143. Por lo demás, en nuestro problema, los que interpretan «la mujer» en sentido colectivo («la mujer en cuanto tal») no limitan su significación a la humanidad primordial, sino que piensan en el sexo femenino en toda su amplitud histórica.

[176] A. SCHULZ, «Nachlese zu Gn 3,15», a.c., 343.

[177] Ibíd.

[178] Ibíd.

[179] Una pequeña enumeración de defensores de esta interpretación puede verse en F. CEUPPENS, *De Mariologia Biblica,* o.c., 5, nota 1, quien en el texto de esa página escribe: «Sententia ista inter exegetas recentiores paucos asseclas habuit, inter theologos vero crebriores sunt».

y —lo que es literariamente aún más duro— con el versículo inmediatamente posterior)[180].

Pero del hecho de que «la mujer» signifique primariamente a Eva, no se sigue que no pueda, a un nivel más profundo, significar a otra persona. Precisamente, un motivo para sospechar en un texto la existencia de un sentido *plenior* es que la afirmación, aunque verdadera con respecto a la figura de primer plano, la rebasa, si la afirmación se toma en su tenor fuerte sin atenuaciones. Y éste es el caso en nuestro texto. El v.15a pertenece a una unidad de sentencia de castigo. En este contexto, la oposición entre «la serpiente» y «la mujer» es ya un elemento punitivo para «la serpiente» y triunfal para «la mujer»[181]. Sin excluir a Eva de esa oposición, es imposible reducir a ella todo el alcance de 15a[182]. Lo que allí se nos ofrece es una imagen triunfal de «la mujer». Si tal imagen se hubiera realizado en plenitud en Eva, no se comprende cómo este gran canto triunfal sobre Eva —la primera imagen y el juicio de valor que Yahvé pronuncia sobre ella— ha quedado sin eco en la Escritura. Eva no aparece después nunca en la Biblia aureolada por esta luz triunfal, sino constantemente bajo la triste penumbra de la mujer vencida y seducida (Eclo 25,24; 2 Cor 11,3; 1 Tim 2,14)[183]. Por ello, hay que afirmar que en Gén 3,15a, detrás

[180] Véase una lista de seguidores de esta interpretación en ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella Tradizione Biblica*, o.c., 41, nota 5. Tiene razón J. COPPENS, «Le Protévangile. Un nouvel essai d'exégèse», a.c., 27, al señalar que «la mujer» tiene sentido colectivo en Gén 2,24 y probablemente también Gén 2,23. Sin embargo, la exclusión de un sentido colectivo de «la mujer» en Gén 3,15 se impone, a mi juicio, tanto por el contexto que precede a este versículo, como por el que le sigue.

[181] Recuérdese la observación de Coppens en el texto correspondiente a la nota 150, de que «las tres sentencias son concebidas de manera que los culpables son castigados a la vez por Dios y por sus víctimas».

[182] «Ratione emphasis cum qua inimicitiae introducuntur, deduximus quod de inimicitiis specialissimis quaestio habetur, de inimicitiis quae excedere videntur inimicitias cum quibus Eva diabolum impugnabit: unde prophetia non nisi imperfecte in Eva impletur; propheta aliam mulierem adhuc designat, Mulierem specialissimam in qua prophetia perfecte verificabitur» (F. CEUPPENS, *De Mariologia Biblica*, o.c., 16).

[183] «Utique concedendum est in contextu semper agi de Eva, sed Gen 3,15 est vaticinium inimicitias *futuras* inter diabolum et mulierem praesagiens; unde vix cogitari potest auctorem inspiratum solius Evae hostilitatem contra diabolum expressisse. Ceterum neminem fugit Evae hostilitatem contra diabolum de facto fuisse absque ullo speciali splendore et in Sacra Scriptura prorsus taceri» (A. FEUILLET, «De fundamento Mariologiae...», a.c., 37-38). Por mi parte, quisiera añadir que, sin pretender hacer un argumento puramente filológico

de Eva, hay una «nueva Eva» en la que la enemistad con la serpiente —en un sentido de castigo para la serpiente y de triunfo para «la mujer»— tendría pleno cumplimiento[184]; «la mujer» designaría así a Eva en su sentido literal inmediato, y a María en su sentido *plenior*[185]. Esta exégesis tiene también a su favor el hecho de que ya en el siglo II se reconociera a María como «la nueva Eva»[186]; ello ayuda a descubrir su figura tras la de la Eva del paraíso, sea cual fuere la exégesis que los Padres hicieron al abordar ellos personalmente Gén 3,15.

Antes de pasar a los criterios extrínsecos que ofrecen nueva luz y certeza a esta exégesis, expliquemos brevemente la significación que, una vez identificada «la mujer» de 15a, adquiere todo el versículo. En 15c se anuncia la victoria definitiva de Cristo, «el descendiente de la mujer», frente al diablo. Dada la universalidad del colectivo «el linaje de la mujer» en 15b, es evidente que también Cristo está incluido en ese linaje. De este modo, en 15b se presenta a todo «el linaje de la mujer» en enemistad con «el linaje de la serpiente». Pero es claro que el grado de enemistad que se realiza en Cristo es singular y está a un nivel esencialmente distinto del de la enemistad del resto del linaje[187]. Habrá, por tanto, que afirmar un doble plano ya en 15b, un sentido superficial e imperfecto. y otro de enemistades plenas[188]. Paralelamente, en 15a hay un doble plano de enemistades: uno imperfecto en Eva y otro pleno en María, la segunda Eva. Esta construcción paralelística es de gran importancia teológica. La ene-

(lo cual sería ciertamente exagerado), es claro que la forma verbal *'āšît* (ya explicada más arriba), *pongo* (con su sentido de prolongación), favorece también estas consideraciones exegéticas de Feuillet.

[184] «Prophetia adimpleta, scimus hanc mulierem esse Mariam, ipsa enim omnes diaboli aggressiones superavit» (F. CEUPPENS, *De Mariologia Biblica*, o.c., 16).

[185] «Credimus ergo quod mulier *Geneseos* 3,15, secundum sensum litteralem est Eva, secundum sensum plenum et perfectum est Maria. Prophetia imperfecte in Eva verificatur, perfecte vero in Maria» (ibíd., 17).

[186] Volveremos sobre este tema en el cap. X.

[187] Ello es exacto, sea cual fuere la amplitud que se dé al «linaje de la mujer» en 15b (toda la humanidad o los hombres que se oponen, de hecho, al diablo), cuestión que es correlativa al modo como se interprete «el linaje de la serpiente»; véase sobre este último punto la nota 132. Por ello, dije en el texto muy poco antes de la referencia de la nota 132: «Como se verá, la exégesis mariológica del Protoevangelio que propondré es independiente de esta cuestión en sí secundaria».

[188] Cf. T. GALLUS, *Die «Frau» in Gen 3,15*, o.c., 120.

mistad de Eva está en paralelismo con la enemistad, en primer plano, de su linaje; ello es tanto como decir que son esencialmente equivalentes y, por ello, imperfectas. Pero hay un nivel más profundo, en el que se encuentran María y Cristo en enemistad con el demonio y su linaje; tales enemistades están expresadas también paralelísticamente; ello permite, con toda exactitud, explicarlas diciendo que ambos tienen con respecto al demonio enemistades plenas, enemistades totales, «las mismísimas enemistades», según la conocida formulación del beato Pío IX[189]. Finalmente, la estructura del versículo es clara: hay una conexión, a nivel superficial, entre Eva (15a) y su linaje colectivo (15b), uno de cuyos miembros, descendiente mediato de Eva, vencerá a la serpiente (15c); a nivel profundo, María, la segunda Eva (15a), está en conexión directa con su Hijo (incluido, a nivel profundo, en la colectividad de 15b)[190], el cual aplastará la cabeza de la serpiente (15c).

Al pasar ahora a los criterios extrínsecos que confirman esta exégesis, procuraré proceder de modo matizado. Dentro de los dos grandes criterios (la tradición exegética y el magisterio eclesiástico) tendré especial cuidado en señalar los aspectos que no me parecen suficientemente válidos para imponer la exégesis mariológica del Protoevangelio y los que, por el contrario, considero tales.

— *La tradición exegética*

Contra lo que a veces ha podido pensarse[191], no creo que después de la monografía de L. Drewniak[192] pueda hablarse de un consentimiento patrístico a favor de la exégesis mariológica del Protoevangelio. Es verdad que la posición de Drewniak ha recibido correcciones importantes; los estudios de J. Madoz[193] y A. Orbe[194] hacen que hoy haya que decir que los Padres que tenían una exégesis mariológica del Protoevangelio no son ni tan poco numerosos ni tan poco importantes como pensaba Drewniak. Sin embargo, ninguno de estos estudios posteriores ha pretendido demostrar la existencia de un consentimiento patrístico ni invalidar, en este punto, la tesis de fondo de Drewniak. Por mi parte, no insistiría en el concepto de «mayoría relativa», para establecer, apoyándome en esa «mayoría relativa», el carácter de *sententia catholica* que tendría, ya en el período patrístico, la interpretación mariológica[195]. No insisto en ese concepto, aunque creo (sin prejuzgar, por ello, el resultado de una eventual discusión de este punto) que las aportaciones más recientes harían más viable entablar esta discusión que cuando la planteó T. Gallus. Renuncio a ella porque creo que carece de interés. Me parece una ley elemental del progreso dogmático la presencia, frecuente en él, de dos fases: una de dispersión de opiniones y otra de prevalencia de una línea (baste recordar el ejemplo clásico del progreso del dogma de la Inmaculada). Dios, con su asistencia, rige la convergencia hacia la línea auténtica. Pero, en la primera fase, no creo que tenga importancia alguna el concepto de «mayoría relativa» (es indiferente que en esa fase, con respecto a la posición que prevalecerá en el futuro, una tal mayoría exista o no); tal concepto podrá tener sentido en una teoría de la democracia, pero no un peso teológico especial, ya que la garantía de la verdad recae sobre el consentimiento cuando éste surge en la segunda fase[196].

[189] «Ac simul ipsissimas utriusque [Christi et Mariae] contra diabolum inimicitias insigniter expressas» (Bula *Ineffabilis Deus* [8-12-1854]: Pii IX Acta, 1/1, 607; H. MARÍN, *Documentos marianos*, o.c., n.285, p.181).

[190] No hay, por tanto, la separación que objeté, a propósito de la exégesis de Ortensio da Spinetoli, entre el Mesías de 15c y la *gebîrah* mesiánica de 15a.

[191] Así, p.e., todavía G. M. ROSCHINI, «Sull'interpretazione patristica del Protovangelo (Gen 3,15)»: *Mar* 6 (1944) 76-96, quien en más de una ocasión (p.e. en p.95 y 96) habla de «l'unanime consenso».

[192] *Die Mariologische Deutung von Gen 3,17 in der Väterzeit* (Breslau 1934). Cf. también R. LAURENTIN, «L'interprétation de Genèse 3,15 dans la tradition jusqu'au début du XIIIe siècle»: *ÉtMar* 12 (1954) 77-156; H. LENNERZ, «Consensus Patrum in interpretatione mariologica Gen 3,15?»: *Greg* 27 (1946) 300-318; E. G. MORI, *Figlia di Sion e Serva di Iahvè*, o.c., 81-96.

[193] «Hacia los orígenes de la interpretación mariológica del Protoevangelio»: *EstMar* 23 (1949) 291-307.

[194] «Ipse tuum calcabit caput (San Ireneo y Gen 3,15)», a.c., 95-149, 215-269. El cuidadoso estudio de Orbe sobre Justino (96-99), por poner un ejemplo, obligará a matizar las afirmaciones con que categóricamente solía excluirse de él toda exégesis mariológica del Protoevangelio. A propósito de Justino véanse también las observaciones anteriores de A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche* (Friburgo de Suiza 1951) 48-49; J. A. DE ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, o.c., 294-295.

[195] T. GALLUS, *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen 3,15) tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum* (Roma 1949) 170-172.

[196] Aun en una teoría conciliar correcta, tiniendo en cuenta que el Papa no está ligado por la dirección que tome una mayoría en el Concilio ecuménico, la existencia de «mayorías relativas» incluso en los Concilios no es un hecho absolutamente decisivo; sobre la cuestión y su historia, cf. C. POZO, «La Teología del Episcopado en el capítulo 3 de la Constitución "De Ecclesia"»: *EE* 40 (1965) 148-150.

Por ello, si el período patrístico no ofrece un argumento decisivo de tradición exegética que imponga la interpretación mariológica del Protoevangelio, creo que, por el contrario, el consentimiento exegético pospatrístico, prolongado prácticamente hasta nuestros días, la hacen obligatoria. En este punto, los estudios de Gallus son fundamentales y sustancialmente válidos, aunque se le haya discutido alguna interpretación concreta [197].

Naturalmente se podría atacar el valor de este consentimiento exegético, si se pudiera afirmar con fundamento que en su formación ha sido decisiva la traducción equivocada de la Vulgata: «ella *(ipsa)* te aplastará la cabeza», en lugar de «él te aplastará la cabeza». Laurentin cree que esa traducción ha tenido un gran influjo, a pesar de reconocer que autores de tendencia tan opuesta como Drewniak y Gallus tienden a «reducir a nada la influencia de la lectura *ipsa*» [198]. Personalmente pienso que Laurentin mismo ofrece datos suficientes para no exagerar el influjo de la palabra *ipsa:* todos los autores hasta el siglo XI que afirman un sentido mariológico del Protoevangelio ven a María no en 15c, sino en 15a; y tal modo de exégesis sigue teniendo gran número de partidarios hasta el siglo XIII (punto final de la investigación de Laurentin) a pesar de la traducción de la Vulgata [199]. Lo mismo puede afirmarse para tiempos muy posteriores [200]. En esta

[197] *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen 3,15) tempore postpatristico...*, o.c.; ID., *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen 3,15) posttridentina...*, o.c. A estos trabajos hay que añadir también su estudio: *«Der Nachkomme der Frau» (Gen 3,15) in der Altlutheranischen Schriftauslegung. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Gen 3,15*, I: *«Der Nachkomme der Frau» (Gen 3,15) in der Schriftauslegung von Luther, Zwingli und Calvin* (Klagenfurt 1964); II: *Von den Zeitgenossen Luthers bis zur Aufklärungszeit* (Klagenfurt 1973). Para el tiempo posterior a la definición de la Inmaculada hasta 1948 cf. V. G. BERTELLI, «L'interpretazione mariologica del Protovangelo (Gen 3,15) negli esegeti e teologi dopo la Bolla "Ineffabilis Deus" di Pio IX (1854-1948)»: *Mar* 13 (1951) 257-291; ID., «Il senso mariologico e il senso letterale del Protovangelo (Gen 3,15) dalla Bolla "Ineffabilis Deus" al 1948»: *Mar* 13 (1951) 369-396.

[198] R. LAURENTIN, «L'interprétation de Genèse 3,15...», a.c., 109, donde se encontrarán las referencias a Drewniak y Gallus.

[199] «Telle est l'interprétation mariale la plus ancienne et la mieux attestée en tradition. Jusqu'au XIe siècle, tous les témoins d'un sens marial, qu'ils soient de langue grecque, syriaque ou latine communient dans cette solution, qui garde un sérieux lot de partisans jusqu'au XIIIe siècle, malgré le texte de la Vulgate qui la contrarie» (ibíd., 112).

[200] «Multi textus demonstrant auctores "ipsa" legentes sensum mariologicum explicite videre fundatum in "muliere" divinitus inimica serpentis», escri-

situación, nada tiene de extraño que la exégesis mariológica haya sido mantenida por numerosísimos autores que sabían perfectamente que había que leer «él (y no *ella)* te aplastará la cabeza» [201].

La exégesis que ve a María en 15c (la lectura *ipsa* de la Vulgata) no aparece hasta el siglo XI con Fulberto de Chartres [202]. La conexión histórica, que esta interpretación tiene en él, con la llamada exégesis moral colectiva, le quita mucho de la importancia que, a veces, se le ha querido atribuir [203]: «La Virgen está objetivamente comprendida en la posteridad de Eva en lucha con la serpiente. Es, por ello, natural aplicarle este versículo que le conviene en un sentido más pleno, porque su enemistad con la serpiente es más total» [204]. Sin duda, no era posible que se mantuviera largo tiempo viva la conciencia del origen histórico de esta segunda exégesis. Pero aun los autores que más insisten en el *ipsa* de 15c según la

be, a propósito de los autores postridentinos, T. GALLUS, *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen 3,15) posttridentina...*, o.c., II, 337. Por lo demás, es sumamente interesante que muchos autores, ya desde San Bernardo, aun leyendo «ipsa conteret», hayan explicado esta afirmación en sentido *mediato:* «contrivit caput serpentis mediante suo Filio quem genuit»; en tales casos, comenta T. GALLUS, ibíd., «reicienda est igitur eorum lectio, non autem interpretatio». En efecto —añadiría por mi parte—, en esta interpretación el acento de la exégesis mariológica recae sobre 15a y no sobre 15c; sobre la mujer que es madre del descendiente y que así, a través de ese descendiente, aplasta la cabeza de la serpiente.

[201] «Medio saeculo 16 exegetae et theologi catholici ex controversia cum novatoribus bene sciunt in Gen 3,15 legendum esse non "ipsa", sed "ipse"» (ibíd., II, 331). «Nihilominus pars dimidia interpretum anteclementinorum agit de sensu mariologico, quem plurimi ex v.15a deducunt» (ibíd., II, 332). Como se ve, la crisis de la controversia protestante y la desaparición en ella de la lectura «ipsa conteret» no llevó consigo el hundimiento de la exégesis mariológica, como habría sucedido si primariamente tal exégesis se apoyase en la lectura femenina de 15c. «Catholici, post editionem Clementinam fere per 150 annos defendunt lectionem "ipsa" [...]. Inde autem a medio saeculo 18 paulatim relinquunt vanam defensionem philologicam lectionis "ipsa", insistuntque in sensu mariologico versus 15a: "Inimicitias ponam inter te et mulierem"» (ibíd., II, 333). Cf. también del mismo T. GALLUS, «Die Rolle der Lesart "ipsa" (Gen 3,15) der Vulgata in der Marienverehrung des 16. Jahrhunderts», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De cultu mariano saeculo XVI*, o.c., III, 127-132.

[202] Cf. R. LAURENTIN, «L'interprétation de Genèse 3,15...», a.c., 102-103; el texto de Fulberto, en ibíd., 125.

[203] Con toda razón escribe R. LAURENTIN, «L'interprétation de Genèse 3,15...», a.c., 113, que esta forma de interpretación mariológica es «plus tardive et moins stable en sa teneur».

[204] Ibíd.

Vulgata, siguen viendo la exégesis de 15c como una consecuencia de la de 15a[205].

Ello no quiere decir que la lectura de la Vulgata se haya hecho por influjo de una interpretación mariológica del Protoevangelio. La historia de su introducción en la Vulgata es complicada; se puede afirmar que, según parece, no se debe a San Jerónimo, y es posterior a él[206]. Pero, fuera de la Vulgata, es mucho más sorprendente que la lectura femenina del 15c se encuentre en Filón, que no podía tener preocupaciones mariológicas, y que más bien se limitó a corregir la traducción de los LXX, pensando que ya que en el versículo se hablaba de enemistad entre «la mujer» y «la serpiente» (15a), era obvio que en 15c fuera, de nuevo, «la mujer» (αὐτή, y no αὐτός como habían traducido los LXX) quien se oponía a «la serpiente»[207]. Dentro de la tradición cristiana, hay motivos para pensar que Tertuliano, sin contexto mariológico, leía el texto en femenino[208].

En todo caso, dejando esta cuestión marginal del origen de la lectura femenina de la Vulgata, resumamos nuestro pensamiento diciendo —como ya enunciamos más arriba— que aunque no consideramos criterio decisivo a favor de la interpretación mariológica del Protoevangelio la tradición exegé-

205 Ya el mismo pronombre demostrativo *ipsa* implicaba una indicación a «la mujer» de la que inmediatamente antes (15a) se hablaba. Por lo demás, es significativo, como ha subrayado T. GALLUS, *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen 3,15) posttridentina...*, o.c., I, p.XII, que la *Glossa ordinaria* («liber exegeticus "magistralis" medii aevi») interpretaba el «ipsa conteret» de la Iglesia; tal exégesis se abandonó, no porque «non satisfaciat lectioni "ipsa conteret"», sino porque en «la mujer» de 15a se veía a María y se pensaba que 15a sólo podía explicarse adecuadamente de ella.

206 «Auch Hieronymus in *Quaestiones hebraicae* gibt den Text: ipse conteret caput tuum. Vulgata: ipsa (mulier), aber die Vulgatahandschriften bieten teils *ipse,* teils *ipsa;* dies beweist zum mindesten, daß auch nach Hieronymus in der römischen Kirche noch lange Zeit keine einheitliche Auffassung dieses Textes vorhanden war» (P. HEINISCH, *Das Buch Genesis,* o.c., 126). Por su parte, R. LAURENTIN, «L'interprétation de Genèse 3,15...», a.c., 119, da el texto de San Jerónimo, y comenta a propósito de la Vulgata: «Le texte original de Saint Jérôme portait sans doute *ipse*». No se olvide (véase más arriba la nota 136) que también la *Vetus latina* leía el texto en masculino.

207 «Las palabras: "Él observará tu cabeza, y tú observarás su calcañal", son, literalmente un barbarismo, pero correctas en su sentido; porque se habla de la mujer a la serpiente, y la mujer no es "él" (αὐτός), sino "ella" (αὐτή)» (FILÓN, *Legum allegoriae* III, 188 [ed. C. Mondésert, París 1962] p.278).

208 Sobre este punto en Tertuliano cf. A. ORBE, «Ipse tuum calcabit caput (San Ireneo y Gén 3,15)», a.c., 100-101.

tica de los Padres, creemos que lo es la tradición exegética pospatrística.

— *El magisterio eclesiástico*

Aunque soy consciente de disentir de no pocos autores en este punto[209], creo que el magisterio de la Iglesia no ha enseñado, estrictamente hablando, y por ello, de modo obligatorio para el teólogo, el sentido mariológico del Protoevangelio, antes del Concilio Vaticano II[210]. Los textos anteriores al Concilio que solían aducirse son tres: uno de Pío IX y dos de Pío XII.

El pasaje de Pío IX está tomado de la Bula *Ineffabilis Deus* (8 de diciembre de 1854), es decir, de la Bula definitoria de la Inmaculada Concepción. Se trata de un párrafo en que se describe la interpretación mariológica del Protoevangelio («Por lo cual, al glosar las palabras con las que Dios, vaticinando en los principios del mundo los remedios de su piedad dispuestos

209 Así, p.e., piensan que el magisterio eclesiástico ha enseñado su interpretación mariológica, como verdadero sentido bíblico, entendido de una forma o de otra: 1) en la Bula *Ineffabilis Deus:* A. BEA, «Bulla "Ineffabilis Deus" et hermeneutica biblia», en ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Virgo Immaculata,* o.c., III, 1-17; T. GALLUS, «"Patres Ecclesiaeque Scriptores" in Bulla Pii IX "Ineffabilis Deus"»: *DT*(Pi) 52 (1949) 77-82; 2) en la Constitución apostólica *Munificentissimus Deus:* A. BEA, «La Sacra Scrittura "ultimo fondamento" del dogma dell'Assunzione»: *CivCatt* 101 (1950 IV) 547-561; I. FILOGRASSI, «Constitutio Apostolica "Munificentissimus Deus" de Assumptione Beatae Mariae Virginis»: *Greg* 31 (1950) 511-514; M. PEINADOR, «De argumento scripturistico in Bulla dogmatica»: *EphMar* 1 (1951) 27-44; R. RÁBANOS, «La argumentación escriturística en la Bula»: *EstMar* 12 (1952) 43-66; 3) en la Encíclica *Fulgens corona:* S. BARTINA, «Los argumentos de Escritura en la Bula "Fulgens corona"»: *EE* 28 (1954) 373-386.

210 Ésta es la posición que mantuvieron, antes del Concilio, FELIPE DE FUENTERRABÍA, «El Protoevangelio (Gen 3,15) a la luz de la Bula "Ineffabilis" y de la "Munificentissimus"»: *Estudios franciscanos* 45 (1954) 15-52, y H. LENNERZ, *De Beata Virgine,* o.c., 90-97. Naturalmente, hoy habría que completar la posición de ambos autores, añadiendo que el Concilio Vaticano II, en LG 55 (AAS 57 [1965] 59), ha enseñado el sentido mariológico del Protoevangelio; de ello me he ocupado ya en el cap. III, párrafo «Mariología y Escritura», y volveré a ocuparme enseguida. Con respecto a Lennerz tendría también que puntualizar que, aunque comparto sus conclusiones con respecto a la interpretación que da de los textos de Pío IX y Pío XII, no suscribiría su modo tan general de hablar sobre la exégesis mariológica del Protoevangelio como «una ex explicationibus inter catholicos libere disputatis; opinio autem libera non potest dici certa et ab omnibus amplectenda» (H. LENNERZ, *De Beata Virgine,* o.c., 97). Aunque antes del Concilio Vaticano II no hubiera ningún documento del magisterio eclesiástico que, estrictamente hablando, enseñara la interpretación mariológica de Gén 3,15, tal exégesis se imponía, como he explicado, por la tradición exegética pospatrística.

para la reparación de los mortales, aplastó la osadía de la engañosa serpiente y levantó maravillosamente la esperanza de nuestro linaje, diciendo: *Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya;* enseñaron que, con este divino oráculo, fue de antemano designado clara y patentemente el misericordioso Redentor del humano linaje, es decir, el unigénito Hijo de Dios, Cristo Jesús, y designada su santísima Madre, la Virgen María»)[211] y que está regido, como sujeto (tal sería el sujeto del verbo «enseñaron»), por la expresión «los Padres y escritores de la Iglesia» *(Patres Ecclesiaeque scriptores)*[212]. Careciendo la lengua latina de artículo, todo el problema radica en discutir si la frase *Patres Ecclesiaeque scriptores* («los Padres y escritores de la Iglesia») ha de traducirse en el sentido de *«algunos* Padres y escritores eclesiásticos» o de *«comúnmente todos* los Padres y escritores eclesiásticos»[213]. En el segundo caso, el beato Pío IX habría enseñado la existencia de consentimiento patrístico a favor de la exégesis mariológica del Protoevangelio y, con ello, de modo indirecto, la habría hecho obligatoria.

Ahora bien, Lennerz ha demostrado[214] que la expresión citada debe traducirse en el sentido de «algunos»[215]. En efecto, el dossier patrístico citado en el primer esquema de la Bula (donde además no se habla estrictamente de sentido mariológico, sino de cristológico) era más bien modesto[216]. Lo mismo puede decirse del que reunió la comisión (10 de julio de 1852) para, después de rechazar el sentido mariológico de Gén 3,15c[217], justificar ese sentido para Gén 3,15a[218].

[211] Pii IX Acta, 1/1, 607 (H. MARÍN, *Documentos marianos,* o.c., n.285, p.180-181).

[212] El sujeto del párrafo a que hace alusión la nota anterior es el que indico en el texto y está constituido por estas palabras con que empieza el párrafo inmediatamente precedente de la Bula; cf. Acta Pii IX, 1/1, 607 (H. MARÍN, *Documentos marianos,* o.c., n.284, p.180): «Equidem Patres Ecclesiaeque scriptores [...] nihil antiquius habuere». «Quapropter [...] docuere» (ibíd., n.285, p.180).

[213] La posición de Gallus en el artículo citado en la nota 209, según la cual la frase «Patres Ecclesiaeque scriptores» se referiría a la «interpretationem Catholicam» («"Patres Ecclesiaeque Scriptores" in Bulla Pii IX "Ineffabilis Deus"», a.c., 81), presupone su teoría de la «mayoría relativa»; mis reservas sobre ella las he expresado en el texto a continuación de la referencia de la nota 195, donde se expone la teoría. En cuanto a Bea *(Bulla "Ineffabilis Deus" et hermeneutica biblia...,* o.c., III, 1-17), pienso que cuando afirma que Pío IX, después de exponer la exégesis de *algunos* Padres, la hizo suya («eam authentice proposuit et confirmavit» [ibíd., 8]), va más allá de las palabras de Pío IX, el cual se limita a referir la exégesis de tales autores; es quizás posible que la palabra «quocirca» (Pii IX Acta, 1/1, 607 [H. MARÍN, *Documentos marianos,* o.c., n.285, p.181]) indique la transición de la exégesis patrística a una argumentación personal del Papa (así piensa A. BEA, «Bulla "Ineffabilis Deus" et hermeneutica biblia», a.c., 5); pero tal argumentación papal se hace sobre la hipótesis de la exégesis patrística, la presupone y, por ello, no le da valor nuevo.

[214] «Duae quaestiones de Bulla "Ineffabilis Deus", Prima quaestio: Num in Bulla doceatur consensus Patrum in explicandis verbis Gen 3,15 de B. Virgine»: *Greg* 24 (1943) 347-356.

[215] «Quomodo ergo verba Bullae intelligi possunt? Attendendum est, verbis Bullae omnino non affirmari consensum Patrum et Scriptorum Ecclesiasticorum in interpretatione mariologica Gen 3,15; immo ne hoc quidem dicitur, maiorem eorum partem dare hanc interpretationem. Verba probabiliter ita videntur intelligi posse, ut significent, inter Patres et Ecclesiae Scriptores inveniri, qui textum sic exposuerint» (ibíd., 356).

[216] «S. Irenaeus, *Adv. haeres.* l.3 c.23, et l.4 c.40; S. Cyprian., l.2 *Testimon.* c.9; S. Epiphanius, *Adv. haeres.* l.3, haeres. 78 n. 18; S. Leo M., *Serm.* cit. etc.» (V. SARDI, *La solenne definizione del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima. Atti e documenti,* II [Roma 1905] 24). cf. H. LENNERZ, «Duae quaestiones de Bulla "Ineffabilis Deus"...», a.c., 348, recuerda que el autor de este esquema fue J. PERRONE, el cual en su obra *De Immaculato B.V. Mariae concepto an dogmatico decreto definiri possit disquisitio theologica* (Roma 1847) 49, en nota, después de hacer una enumeración de Padres que habrían expuesto este oráculo «de Christo, ac propterea de eius Matre» (Perrone pasa fácilmente del sentido cristológico del texto al mariológico), reconoce que otros Padres (Lucifer de Cagliari, San Ambrosio, San Jerónimo, el autor anónimo del *Opus imperfectum in Matthaeum,* San Agustín, San Gregorio Magno) «nuspiam hunc locum de Christo interpretantur».

[217] «Non si può togliere solido argomento per l'immacolato concepimento della B. Vergine dalle parole della Genesi (c.3 v.15): Ipsa conteret caput tuum» (V. SARDI, *La solenne definizione del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima. Atti e documenti,* I [Roma 1904] 796). Es interesante la razón aducida por la comisión: «La prima ragione è non potersi avere come libero da controversia, se ivi si debba leggera *ipsa* et non piuttosto *ipse.* Imperochè la lezione ipsa ha contro sé non solo il testo originale d'ambedue l'edizioni, Ebraica e Samaritana, ma le versioni tutte compresa l'antica latina, tutti i Padri Greci e i Latini ancora fino alla metà del secolo IV; e la Volgata stessa, di cui sembra propria tal lezione, ha dei codici discordanti. Quindi non si può invocare a favore di tal lezione il decreto Tridentino sopra la Volgata, sia perché non è certo, che quella sia lezione della Volgata, sia perché il decreto Tridentino non stabilisce, che si rigettino i testi originali» (ibíd.).

[218] «La prerogativa dell'immunità della colpa originale nella SS. Vergine ha solido fondamento nelle parole della Genesi (c.3 v.15): Inimicitias ponam inter te et mulierem, et inter semen tuum et semen illius» (V. SARDI, *La solenne definizione del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima...,* o.c., I, 976). Como justificación se añade: «E ciò si deduce: 1° dalle parole stesse; 2° da una tradizione allusiva a quel luogo» (ibíd.). El *dossier* patrístico consta de citas de Prudencio, San Proclo, San Juan Crisóstomo (sobre este texto apostilla T. GALLUS, *Interpretatio mariologica Protoevangelii [Gen 3,15] posttridentina...,* o.c., II, 302, nota 6: «Chrysostomus in loco citato non videtur loqui de B. Virgine»), el autor de la carta «de viro perfecto», el autor de la homilía «in Annuntiationem Deiparae» que se encuentra entre las obras de San Juan Crisóstomo, Teófanes, José el Himnógrafo, y varias Odas del Oficio de los griegos; V. SARDI, *La solenne definizione del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima...,* o.c., I, 97-799. Cf. H. LENNERZ, «Duae quaestiones de Bulla "Ineffabilis Deus"...», a.c., 349.

Muy poco antes de la definición (el 4 de diciembre de 1854), Pío IX ordenó que las referencias patrísticas se hicieran globalmente[219]. Los Padres aludidos así globalmente sólo pueden ser los de la lista compilada por la Comisión, más a lo sumo, los citados en el primer proyecto a favor del sentido *cristológico* del Protoevangelio[220]. Aun así, el conjunto no basta para hablar de consentimiento patrístico[221].

De Pío XII son dos los pasajes que suelen citarse. El primero se encuentra en la Constitución apostólica *Munificentissimus Deus* (1 de noviembre de 1950), o sea, en el documento definitorio de la Asunción de María. El párrafo dice así:

> «Pues debe sobre todo recordarse que, ya desde el siglo II, la Virgen María es presentada por los Santos Padres como la nueva Eva estrechísimamente unida al nuevo Adán, aunque subordinada a Él, en aquella lucha contra el enemigo infernal; lucha que, como de antemano se significa en el Protoevangelio (Gén 3,15), había de terminar en la más absoluta victoria sobre la muerte y el pecado, que van siempre asociados entre sí en los escritos del Apóstol de las gentes (Rom 5 y 6; 1 Cor 15,21-26.54-57)»[222].

Un mero análisis del texto permite concluir que las primeras palabras (la afirmación de que María, como nueva Eva, está íntimamente asociada a Cristo, el nuevo Adán, en

[219] «Inoltre ordinò [il Papa] al Pacifici che tanto il fatto della Chiesa e dei Papi quanto l'espressioni dei Padri, della Tradizione ecc. ecc. si fosse messo in globo, come nel primo progetto» (V. SARDI, *La solenne definizione del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima...*, o.c., II, 300).

[220] «Ad solvendam quaestionem, qui sint illi patres, iure videtur recurri posse ad eos auctores, quos commissio specialis indicaverat pro "tradizione allusiva a quel luogo", quibus addi possunt ii, qui in primo schemate citantur pro explicatione illorum verborum de Redemptore» (H. LENNERZ, «Duae quaestiones de Bulla "Ineffabilis Deus"...», a.c., 355).

[221] «Hi auctores certe non sufficiunt ad ostendendum Patres communiter interpretatos esse Gen 3,15 de B. Virgine». H. LENNERZ, «Duae quaestiones de Bulla "Ineffabilis Deus"...», a.c., 355, quien vuelve a recordar que Perrone en su obra sobre la definibilidad de la Inmaculada había notado explícitamente una serie de Padres que nunca intepretaron el Protoevangelio ni siquiera en sentido cristológico; ahora bien, «Perrone membrum erat commissionis specialis, et sic videtur impossibile, in praeparatione Bullae ignotum fuisse, illos Patres Gen 3,15 non exposuisse de Christo Redemptore, neque de eius matre» (ibíd.).

[222] DzS 3901; COLLANTES 422.

la lucha contra el diablo) se atribuyen no a la Escritura, sino a la tradición patrística. Sólo después se dice que, según el Protoevangelio, esa lucha se va a concluir con la victoria definitiva. Construida así la frase, mientras que la victoria total de Gén 3,15c, que es la victoria de Cristo, se presenta como escriturística, Pío XII apoya la idea de asociación de María a la lucha de que habla el Protoevangelio, no apelando al texto bíblico, sino a una tradición que se remonta al siglo II[223]. En otras palabras, el texto citado de la Constitución apostólica *Munificentissimus Deus* enseña el sentido cristológico del Protoevangelio, pero nada dice sobre su sentido mariológico[224].

Tres años más tarde (el 8 de septiembre de 1953), escribía Pío XII en la Encíclica *Fulgens corona:*

> «Y, en primer lugar, ya en las Sagradas Escrituras aparece el fundamento de esta doctrina, cuando Dios, creador de todas las cosas, después de la lamentable caída de Adán, habla a la tentadora y seductora serpiente con estas palabras, que no pocos Santos Padres y Doctores

[223] «Los términos están tan bien calculados y situados que la intervención de María en la victoria queda fuera de la afirmación escriturística. Dentro de ésta no cabe sino la victoria de Cristo (*semen mulieris* del Protoevangelio), quien, aunque no está expreso explícitamente como sujeto vencedor, aparece claramente afirmado por la otra alusión a San Pablo» (FELIPE DE FUENTERRABÍA, «El Protoevangelio (Gen 3,15) a la luz de la Bula "Ineffabilis" y de la "Munificentissimus"», a.c., 47). Resumiendo el pensamiento de Pío XII en este pasaje, escribe H. LENNERZ, *De Beata Virgine,* o.c., 95: «Ergo in Protoevangelio praesignificatur certamen Christi adversus diabolum ad plenissimam victoriam deventurum esse. Ad B. Virginem protoevangelium hoc loco non refertur; non adhibetur ad ostendendam unionem specialem B. Virginis cum Christo in hoc certamine. Haec unio affirmatur ex doctrina Patrum».

[224] A. BEA, «La Sacra Scrittura "ultimo fondamento" del dogma dell'Assunzione», a.c., 560, pretende sintetizar la argumentación de Pío XII en la Const. *Munificentissimus Deus* con estas palabras: «Nel protovangelo vengono preannunziate la comune inimicizia e la comune piena vittoria del Redentore e della sua benedetta Madre, strettissimamente unita a lui, sul diavolo seduttore e sulle conseguenze di questa seduzione». Estas palabras reflejan correctamente lo que puede deducirse de una exégesis de Gén 3,15, pero no lo que Pío XII afirma, que es, a mi juicio, mucho menos. Es verdad que en dicha Constitución escribió Pío XII que los argumentos a favor de la Asunción de María «Sacris Litteris tamquam *ultimo fundamento* nituntur» (DzS 3900; COLLANTES 421), palabras que Bea recogió en el título mismo de su artículo; pero de que la Asunción tenga en la Escritura su «fundamento último» no se sigue que éste sea fundamento *adecuado* y que no haya más bien que completarlo con elementos no puramente bíblicos, sino tradicionales; ya he indicado que éste fue, según me parece, el modo como procedió Pío XII en el párrafo que he analizado.

de la Iglesia y muchísimos autorizados intérpretes refieren a la Virgen, Madre de Dios: *Pondré enemistades entre ti y la mujer, y entre tu descendencia y la suya...* (Gén 3,15)»[225].

Estas palabras de Pío XII implican la afirmación de que la exégesis mariológica del Protoevangelio tiene tras sí un fuerte peso de autoridad: es el modo como han interpretado el texto «no pocos Santos Padres y Doctores de la Iglesia y muchísimos autorizados intérpretes». Pero la expresión «muchísimos autorizados intérpretes» —mucho menos la fórmula «no pocos Santos Padres y Doctores de la Iglesia»— no significa un consentimiento exegético. Es verdad que tal consentimiento se da desde el período pospatrístico[226], pero su existencia no es enseñada por el Papa[227].

Creo, por el contrario, que el Concilio Vaticano II ha enseñado el sentido mariológico de Gén 3,15. No es necesario repetir aquí lo que he escrito sobre ello en el capítulo anterior, donde he justificado esta convicción mía[228]. En este punto —como en tantos otros y, naturalmente, no sólo mariológicos— el Concilio Vaticano II representa un progreso sobre el magisterio eclesiástico anterior. En el caso que nos ocupa, encontramos en él un criterio extrínseco de suma importancia para la exégesis del Protoevangelio.

Para concluir lo referente a este importante pasaje, después de la exposición de los criterios exegéticos extrínsecos, una palabra sobre el uso teológico de este versículo. Su núcleo central es el concepto de enemistad con respecto al demonio. Tal concepto es sinónimo de la idea de exclusión de pecado (en grado mayor o menor según que la enemistad sea total o no)[229]. Supuesto el sentido mariológico del pasaje, habrá que decir que su temática es mucho más inmediata para el dogma de la Inmaculada que para el de la Asunción. La exclusión total de pecado es idea paralela a la de enemistad total con el demonio; mientras que la idea de victoria sobre la muerte queda mucho más lejana del concepto de enemistad con el diablo, ya que ésta consiste formalmente, como he indicado, en la exclusión de pecado.

b) *Isaías 7,14*[230]

El ambiente histórico en que Isaías pronunció estas palabras nos es bien conocido, no sólo por el contexto en que se

[225] AAS 45 (1953) 579 (H. MARÍN, *Documentos marianos*, o.c., n.850, p.706-707).

[226] Véase la bibliografía que he citado en la nota 197. Sobre estos trabajos comenta A. BEA, «Bulla "Ineffabilis Deus" et hermeneutica biblia», a.c., 9: «Re quidem vera interpretatio mariologica Protoevangelii, ut ex investigationibus a T. Gallus et V. J. Bertelli recenter peractis constat, ex multis saeculis inter exegetas catholicos erat fere communis». La expresión «fere communis» ha de entenderse como una práctica unanimidad moral.

[227] «La frase que se lee en la premisa mayor *non pauci ex Sanctis Patribus Ecclesiaeque Doctoribus atque plurimi probati interpretes*, es más concreta que la *Patres Ecclesiaeque scriptores*, de la "Ineffabilis", pero a la vez de significación más clara en favor de una tradición no unánime *(non pauci)* para la aplicación mariológica del Protoevangelio» (FELIPE DE FUENTERRABÍA, «El Protoevangelio (Gen 3,15) a la luz de la Bula "Ineffabilis" y de la "Munificentissimus"», a.c., 45). «Qui dicit: verba Gen 3,15, "non pauci ex Sanctis Patribus Ecclesiaeque Doctoribus atque plurimi probati interpretes ad Deiparam Virginem referunt", clare indicat, hanc non esse unicam explicationem textus, sed alias quoque inveniri, tum apud Sanctos Patres, tum apud probatos auctores, uti revera inveniuntur. Encyclica non imponit obligationem, Gen 3,15, explicandi sensu litterali de B. Virgine» (H. LENNERZ, *De Beata Virgine*, o.c., 96). Con respecto a este párrafo de Lennerz estoy de acuerdo en que la Encíclica *Fulgens corona* no impone la exégesis mariológica del Protoevangelio ni siquiera afirma que tal exégesis sea moralmente unánime (lo que hubiera sido un modo indirecto de imponerla); pero me permito disentir de Lennerz en su convicción de que nunca ha habido un consentimiento moralmente universal (tampoco en el período pospatrístico) en la exégesis mariológica de este pasaje. En cuanto al fundamento bíblico al que aluden las primeras palabras del párrafo citado de la Encíclica, adviértase que en la continuación del párrafo mismo tal fundamento se afirma en la hipótesis de la exégesis representada por «non pauci ex Sanctis Patribus Ecclesiaeque Doctoribus atque plurimi probati interpretes».

[228] Me remito a lo que he escrito en el cap. III, párrafo «Mariología y Escritura».

[229] «Absage gegen die Schlange bedeutet Freundschaft Gottes; denn die Feindschaft richtet sich nicht gegen die Schlange als Tier, sondern gegen den Versucher» (P. HEINISCH, *Das Buch Genesis*, o.c., 125).

[230] Además de otras obras de carácter más general, ya indicadas, cf. M. BRUNEC, «De sensu "signi" in Is 7,14»: *VD* 33 (1955) 257-266, 321-330; 34 (1956) 16-29; J. COPPENS, «La prophétie de la 'almah. Is 7,14-17»: *EThL* 28 (1952) 648-678; ÍD., «Une interprétation originale du fils de la 'almah»: *EThL* 33 (1957) 509-510; ÍD., «L'interprétation d'Is 7,14, à la lumière des études les plus récentes», en H. GROSS - F. MUSSNER, *Lex tua veritas*. Festschrift für H. Junker (Trier 1961) 31-45; ÍD., *Le messianisme royal* (París 1968) 67-85; R. CRIADO, «El valor de "laken" (Vg "propter") en Is 7,14. Contribución al estudio del Emmanuel»: *EE* 34 (1960) 741-751; H. GESE, «Natus ex Virgine», en H. W. WOLFF, *Probleme biblischer Theologie*. Festschrift für G. von Rad (München 1971) 73-89; H. JUNKER, «Ursprung und Grundzüge des Messiasbildes bei Isajas», en *Volume du Congrès (Strasbourg 1956), Supplements to Vetus Testamentum*, IV (Leiden 1957) 181-196; R. KILIAN, «Die Geburt des Imma-

encuentran en Isaías mismo, sino también por lo que sobre estas mismas circunstancias narran el libro 2 de los Reyes, capítulos 15 y 16, y el 2 de las Crónicas, capítulo 28[231]. Para su comprensión es necesario recordar la existencia de dos grandes imperios, Asiria y Egipto, entre los que se halla situada una serie de pequeños estados. De los dos grandes imperios se percibe principalmente a Asiria como peligro, ya que se encuentra en un momento expansivo[232]. Pero, como sucede en estos casos, cualquier síntoma de debilidad del grande se aprovecha siempre por los pequeños para aliarse contra él.

En nuestro caso, sin embargo, el momento para formar una amplia coalición contra Asiria[233] estaba mal escogido. Quizás no se vio con claridad, tras una serie de reyes asirios

nuel aus der Jungfrau. Jes 7,14», en K. S. FRANK - R. KILIAN - O. KNOCH - G. LATTKE - K. RAHNER, *Zum Thema Jungfrauengeburt* (Stuttgart 1970) 9-35; T. LESKOW, «Das Geburtsmotiv in den messianischen Weissungen bei Jesaja und Micha»: *ZAW* 79 (1967) 172-207; F. L. MORIARTY, «The Emmanuel Prophecies»: *CBQ* 19 (1957) 226-233; W. G. MOST, «New Light the Messianic-marian Character of Isaiah 7,14»: *Miles Immaculatae* 25 (1989) 54-67; J. NUNES CARREIRA, «Is 7,14: da Exegese à Hermenéutica»: *Th* 4 (1969) 399-414; G. DEL OLMO, «La profecía del Emmanuel (Is 7,10-17). Estado actual de la interpretación»: *EphMar* 22 (1972) 357-385; ÍD., «La profecía del Emmanuel (Is 7,10-17). Ensayo de interpretación formal»: *EphMar* 23 (1973) 345-361; N. PALMARINI, «Emmanuelis prophetia et bellum syro-ephraimiticum»: *VD* 31 (1953) 321-334; J. PRADO, «La Madre del Emmanuel: Is 7,14»: *Sefarad* 21 (1961) 85-114; M. REHM, *Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissungen des Buches Jesaja* (Kevelaer 1968) 30-121; J. SCHILDENBERGER, «Die jungfräuliche Mutter Maria im Alten Testament»: *MSt* 4 (1969) 109-136; J. J. STAMM, «Die Immanuel-Weissagung. Ein Gespräch mit E. Hammershaimb»: *VT* 4 (1954) 20-33; ÍD., «Neuere Arbeiten zum Immanuel-Problem»: *ZAW* 68 (1956) 46-53; ÍD., «Die Immanuel-Weissagung und die Eschatologie des Jesaja»: *ThZ* 16 (1960) 439-455; E. F. SUTCLIFFE, «The Emmanuel Prophecy of Isaias»: *EE* 34 (1960) 753-765; R. TOURNAY, «L'Emmanuel et sa Vierge-Mère»: *Revue Thomiste* 55 (1955) 249-258; G. VELLA, «Isaia 7,14 e il parto verginale del Messia», en AA.VV., *Il Messianismo. Atti della XVIII settimana biblica* (Brescia 1966) 85-93.

[231] Para el conjunto véase la monografía de J. M. ASURMENDI, *La guerra siro-efraimita. Historia y Profetas* (Valencia-Jerusalén 1982).

[232] La expansión de Asiria afecta directamente a Israel (el reino septentrional) desde un siglo antes de los hechos a los que nos referiremos aquí, es decir, desde los tiempos de Salmanasar III, el cual hizo «pagar un inmenso tributo a los reyes de Cilicia, Siria y Jehú de Israel. Con esto, Israel entra en el radio de la influencia asiria» (S. CROATTO, «Asiria», en *Enciclopedia de la Biblia,* I [Garriga, Barcelona 1963] 864).

[233] El rey de Israel «Pecaj entró en la liga antiasiria constituida por los estados vecinos de Siria, Fenicia, Filistea, Amón, Moab y Edom» (F. X. RODRÍGUEZ MOLERO, «Los dos libros de los Reyes», en AA.VV., *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento,* o.c., II, 714).

débiles y decadentes[234], la magnitud de la figura de Tiglat-Piléser III[235]. En todo caso, los aliados antiasirios consideraron la permanencia de Judá fuera de la liga como una ausencia especialmente sensible. Basta mirar a un mapa del Próximo Oriente para advertir la importancia estratégica fundamental de la presencia o ausencia de Judá (el reino meridional) en la liga. Sólo con él habría continuidad geográfica con el posible gran aliado, Egipto[236]. La invitación y las presiones para una adhesión de Judá a la liga debieron de comenzar ya en el reinado de Jotam, y ante el fracaso de ellas, Resín, rey del reino arameo de Siria (Damasco), y Pecaj, rey de Israel, comenzaron la invasión del reino de Judá, en una campaña que se continuaría bajo el reinado del hijo de Jotam, Ajaz[237], en una situación que era ya amenaza directa para la misma capital, Jerusalén[238].

La gravedad de la situación militar era muy aguda. El judío piadoso debió de pensar que no le quedaba más salvación que la asistencia de Yahvé: es el grito esperanzado que nos ha conservado el salmo 46, compuesto probablemente en esta ocasión[239]; más aún, el salmo parece proceder de

[234] Después de Salmanasar III, con la excepción de Adad-Nirari III, «Asiria se debilita internamente y pierde sus territorios septentrionales y los de Siria, en provecho de Urartu. Éste permite a Israel ensanchar de improviso sus fronteras hasta Hamāt, bajo Jeroboam II» (S. CROATTO, «Asiria», a.c., 864).

[235] Bajo el título «The Revival of Assyria: Tiglath-Pileser III», J. BRIGHT, *A History of Israel* (Philadelphia 1959) 252, escribe: «The inaugurator of this period of Assyrian history, and the true founder of her empire, was Tiglath-Pileser III (745-727), an exceedingly vigorous and able ruler».

[236] «Perchè la lega si rafforzasse sempre più, e specialmente per essere sicuri alle spalle, bisognava indurre ad entrarvi anche il Regno di Giuda; anzi questa adesione era tanto più importante, in quanto metteva la lega in diretta comunicazione con l'Egitto, dal quale si poteva sempre sperare qualche aiuto: Egitto era sempre l'antitesi di Assiria» (G. RICCIOTTI, *Storia di Israele,* I [Turín ³1937] 420).

[237] «Il minaccioso invito di Rasin [...] dovette allora esser rivolto a Joatham re di Giuda, ma il re di Giuda, per cui l'Assiria rapresentava un pericolo ben lontano, rifiutò di entrare nella pericolosa lega. Senonchè tale rifiuto fu interpretato come una minaccia alla lega, e allora Rasin insieme con Peqah iniziarono le ostilità contro di lui (II Re 15,37) col proposito di spartire fra loro il Regno di Giuda (Isaia 7,6). Morto poco dopo Joatham e succedutogli il figlio Achaz, le ostilità continuarono riducendo il nuovo re a mal partito» (ibíd.).

[238] «Battuto in campo aperto, Achaz si rinchiuse nella fortificata Gerusalemme» (ibíd).

[239] «Als historische Veranlassung kämen nach unseren Geschichtskenntnissen nur zwei Ereignisse in Betracht: der mißlungene Angriff der verbündeten Könige Rason und Phakee von Damaskus und Samaria auf Jerusalem im Jahre 735 unter Achaz (4 Kg 16,5) oder die wunderbare Befreiung der Stadt aus der

círculos cercanos a Isaías: es notable la semejanza entre el «Emmanuel» de Is 7,14, palabra que significa «Dios con nosotros», y el estribillo del salmo (vs.4.8.12) «Yahvé Sebaot con nosotros»[240]. La alegría por la liberación maravillosa, expresada en el salmo 48, no se explica si la gravedad del peligro no hubiera sido extrema[241].

Pero Ajaz no tenía esta sensibilidad religiosa y se movía en un plano de cálculos políticos. Ante todo, su cercanía geográfica a Egipto no le permitía incurrir en espejismos como el que engañó, poco después, ya en tiempos del hijo de Tiglat-Piléser, Salmanasar V, al último rey de Israel, Oseas[242]. En Judá se sabía perfectamente que el poder de Egipto era sólo aparente[243]. Los cálculos de Ajaz, como antes de su padre Jotam, incluían, además del convencimiento de la debilidad egipcia, una menor percepción del peligro asirio, comprensible incluso por la mayor lejanía geográfica[244]. Ante la situación desesperada que se encuentra ya a las puertas de

Bedrohnung durch Sennacherib im Jahre 701 (Is 36f)» (H. HERKENNE, *Das Buch der Psalmen*, o.c., 174). De las dos hipótesis que Herkenne considera posibles, me inclino personalmente por la primera (la guerra siro-efraimítica). A pesar de ser consciente de que la segunda (la campaña de Senaquerib) goza de mayor número de partidarios, me hace mucha fuerza la semejanza intencionada entre el estribillo del salmo y el nombre de Emmanuel (nombre-clave en Is 7, 14); a esta semejanza me refiero enseguida en el texto.

240 Sobre las resonancias isayanas del estribillo cf. R. ARCONADA, «Los Salmos», en AA.VV., *La Sagrada Biblia. Texto y comentario. Antiguo Testamento*, IV (Madrid 1969) 195.

241 El salmo 48 parece haber sido escrito con ocasión de la liberación de Jerusalén, del peligro de los dos reyes (Damasco y Samaría) que la habían amenazado gravemente. «De quo eventu loquitur? Tempore Achaz a. 736 actum est bellum syro-ephraimiticum contra Ierusalem. Iam in hoc bello et tantum in eo simul dantur: *a)* duo reges consociati; *b)* contra Ierusalem; *c)* quae magno afficitur metu; *d)* quaeque mirifice a Deo liberatur. Is 7,1ss; 2 Reg 16,5» (R. CRIADO, *In psalmos* [Granada 1941] 58).

242 Sobre el error suicida de la política proegipcia de Oseas, cf. J. BRIGHT, *A History of Israel*, o.c., 257-258.

243 Ibíd., 258, describe la situación de Egipto en tiempos de Oseas de Israel (situación que no puede ser distinta de la existente muy poco antes ya en tiempos de Ajaz de Judá) con estas palabras: «Egypt had at the time broken up into a number of unimportant rival states and was in no position to help anyone. The So (Sib'e) whom Hoshea approached was king, if king he was, only of a part of the Nile Delta. Since Assyrian texts call him the *turtan* (commander in chief) and apparently distinguish him from the Pharaon, he may have been only an officier of one of the rival rulers of Egypt. No real aid could be expected from him». Esta situación, que podía no ser visible desde Israel, tenía que ser conocida en Judá.

244 A propósito ya de Jotam escribe G. RICCIOTTI, *Storia di Israele*, o.c., I, 420, que para el rey de Judá «l'Assiria rappresentava un pericolo ben lontano».

Jerusalén, incapaz de defenderse por sí mismo, acude a Tiglat-Piléser en petición de auxilio[245]. Las consecuencias iban a ser catastróficas a largo plazo[246], aunque, de momento, se consiguiera la salvación de Jerusalén. En realidad, al rey de Asiria le interesaba la extensión de su imperio, no el auxilio al insignificante Ajaz («Y vino contra él Tiglat-Piléser, rey de Asiria; lo puso en estrechez y no le ayudó»: 2 Crón 28,20). Además, el precio de esta ayuda fue convertir el reino de Judá en vasallo de Asiria, es decir, prácticamente la renuncia a la libertad («Ajaz, entonces, envió embajadores a Tiglat-Piléser, rey de los asirios, diciendo: "Soy tu servidor y tu hijo, sube y sálvame de la mano del rey de Siria y de la mano del soberano de Israel, que se han levantado contra mí". Y Ajaz tomó el oro y la plata que se encontraban en el templo de Yahvé y en los tesoros del palacio real y los mandó como presente al rey de los asirios»: 2 Re 16,7-8)[247]. Más graves aún, desde un punto de vista teológico, iban a ser las consecuencias religiosas que se manifestarían en una clara (y lógica, dadas las costumbres religiosas de la época) tendencia al sincretismo[248].

Estos peligros reales para la religión de Israel, aparte de la entrega de los tesoros del templo (lo cual ha de considerarse como un acto de infidelidad frente a Yahvé) explican la intervención de Isaías[249]. Pero seguramente esta intervención del profeta tiene un motivo más profundo. Como nos relata Is 7,6, el propósito de los reyes de Siria e Israel en su

245 «Ahaz, his trone endangered, and helpless to defend himself, saw no course save to appeal to Tiglath-Pileser for aid» (J. BRIGHT, *A History of Israel*, o.c., 256-257).

246 «But the consequences of the step were disastrous» (ibíd., 259).

247 «Thanks to Ahaz' refusal to join the anti-Assyrian coalition, Judah escaped the calamity that overtook Israel. But not as a free nation! In appealing to Tiglath-Pilerer for aid, Ahaz had signed away his liberty (II Kings 16,7f) and made Judah a vassal state of the Assyrian empire» (ibíd.).

248 Sobre las consecuencias de la política de Ajaz en el campo religioso, las cuales consistieron en un grave sincretismo, cf. J. BRIGHT, *A History of Israel*, o.c., 259-260 y G. RICCIOTTI, *Storia di Israele*, o.c., I, 440-441.

249 G. RICCIOTTI, *Storia di Israele*, o.c., I, 420, piensa que el holocausto del propio hijo de Ajaz a una divinidad extranjeta fue realizado por Ajaz «in qualche pericolo di particolare dificoltà della difesa», y que la petición de auxilio a Tiglat-Piléser es posterior a este sacrificio, incluso se habría hecho al no obtener la salvación por esta invocación de dioses extranjeros. Por el contrario, J. BRIGHT, *A History of Israel*, o.c., 260, cree desconocida la ocasión en que tal sacrificio se realizó; más bien lo coloca entre las consecuencias sincretistas, en lo religioso, de la política proasiria de Ajaz; en este caso, el sacrificio idolátrico de Ajaz no sería anterior a la intervención de Isaías.

invasión del reino meridional era: «Subamos contra Judá, aterroricémosla, apoderémonos de ella y pongamos rey al hijo de Tabeel». Tabeel es ciertamente un nombre arameo[250]. Frente a la opinión de W. F. Albright, quien piensa que se trata de un hijo de Jotam o de Ozías (el rey leproso padre de Jotam) y de una princesa de la tierra de Tabeel[251], parece más probable que se trata de un puro arameo: un extranjero, por tanto, fuera de la dinastía davídica. Esto, que es la posición de Schildenberger, parece justificarse porque un hijo de un rey davídico y una princesa extranjera se consideraba miembro auténtico de la dinastía, mientras que el texto da la impresión de un peligro para la pervivencia de la dinastía davídica. «Cuando oyó la casa de David que Siria se había aliado con Efraím, tembló el corazón del rey y el corazón de su pueblo como tiemblan los árboles del bosque sacudidos por el viento» (Is 7,2). La noticia perturbadora llega no sólo al rey Ajaz, sino primariamente a «la casa de David», con la consecuencia lógica de un temor que no afecta meramente a Ajaz, sino a toda la casa de David; es ésta, y no sólo la persona de Ajaz, la que se siente amenazada[252]. La historia de Israel muestra que la introducción de una nueva dinastía llevaba a una eliminación, por muerte violenta, de todos los miembros varones de la dinastía depuesta[253]. El temor del mismo Ajaz no se refería exclusivamente a su suerte perso-

[250] «'Tab'el' ist ein aramäischer Name (= gut ist Gott; vgl. hebräisch Tobia = gut ist Jahwe)» (J. SCHILDENBERGER, «Die jungfräuliche Mutter Maria im Alten Testament», a.c., 112).

[251] «The Son of Tabeel»: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 140 (1956) 34-35.

[252] «Bei den ersten Königen werden zwar ausländische Frauen erwähnt (vgl. 2 Sam 3,3; 1 Kg 3,1; 11,1; 14,21), aber ihre Kinder sind Angehörige des Hauses David. Wäre also der Sohn des Tab'el ein Davidide, dann wäre der Fortbestand der davidischen Dynastie nicht in Gefahr. Dies ist aber der Fall, wie schon der Beginn des Berichtes anzeigt: "Es wurde dem Haus David gemeldet: Aram lagert in Ephraim (oder: hat sich mit Ephraim verbündet). Da bebte sein Herz und das Herz seines Volkes, wie die Waldbäume im Sturm beben". Nicht nur den König Ahas, sondern das gesamte Haus David erfaßt ein furchtbarer Schrecken bei der Nachricht, die der Text bezeichnenderweise an das Haus David, nicht an den König allein und auch nicht allgemein an das Volk, gerichtet sein läßt» (J. SCHILDENBERGER, «Die jungfräuliche Mutter Maria im Alten Testament», a.c., 112-113).

[253] «Wie die Geschichte des Nordreichs Israel zeigt, beseitigten die Usurpatoren die gestürzte Dynastie bis auf den letzten Mann, um den Thron für sich und ihr Haus zu sichern» (ibíd., 112). A continuación Schildenberger habla de los intentos de supresión de la dinastía davídica por parte de Atalía, después de la muerte violenta de su hijo Ocozías.

nal, sino que se extendía a la supresión física (humanamente previsible) de la dinastía davídica.

Pero aquí radica su más grave falta de fe. La pervivencia de la dinastía davídica estaba asegurada por la profecía de Natán (2 Sam 7,12-16)[254], que tiene un solemne eco bíblico en el salmo 89. La profecía de Natán tiene dos partes: una absoluta (la promesa de pervivencia de la dinastía)[255]; y otra condicional (el comportamiento de Dios con cada rey concreto depende de la conducta moral de éste)[256]. Esta distinción que existe ya en la referencia de la profecía en el 2.° libro de Samuel, es especialmente clara en el salmo 89, 29-38: «Por siempre le mantendré [a David] mi bondad, y mi alianza le durará fiel. Haré sea sin fin su descendencia, y su trono como los días de los cielos. Si abandonaren sus hijos mi ley, y no anduvieren según mis prescripciones; si mis estatutos profanaren, y no custodiaren mis preceptos, visitaré con la vara su maldad, y con azotes su culpa; pero no apartaré mi bondad de él [de David], ni violaré mi fidelidad. No profanaré mi alianza, y lo que salió de mis labios, no lo cambiaré. Una vez he jurado por mi santidad; ¡a David no le he de mentir! Su descendencia por siempre existirá, y su trono durará como el sol en mi presencia; como la luna que está establecida para siempre, y el testigo fiel en el empíreo».

Frente a Ajaz, que teme por la pervivencia de la dinastía de David, el mensaje que Isaías transmite por encargo de Yahvé tiene la estructura de la profecía de Natán y es una evocación de ella; tal profecía es la *charta magna* que fundamenta las esperanzas de la casa de David; y es a ella a la que Ajaz, el actual representante dinástico, debe primariamente volver los ojos. Por ello, el mensaje de Isaías contiene, ante todo, como la profecía de Natán, una afirmación absoluta, que se refiere a los planes de los reyes de Damasco e Israel en cuanto atentatorios a la supervivencia misma de la dinastía: «Esto dice el Señor Yahvé. No sucederá, no será» (Is 7,7). Enseguida, una promesa condicional a su interlocutor, Ajaz, la cual, precisamente porque es condicional, reviste

[254] Muy compendiada en 1 Crón 17,10-14.

[255] «Tu casa y tu reino serán afirmados para siempre ante mí, y tu trono será firme para siempre» (2 Sam 7,16). La pervivencia de la dinastía no implica su permanencia en el trono sin interrupción hasta los tiempos mesiánicos. Baste recordar la complicada situación política tanto exílica como postexílica.

[256] «Si obra iniquidad, yo lo castigaré con vara de hombres y con azotes de hijos de hombres» (2 Sam 7,14).

también una cierta forma de amenaza: «Si no creéis, no subsistiréis» (Is 7,9); la única garantía de salvación personalmente para Ajaz está en su confianza en Yahvé. Este sentido del mensaje de Isaías a Ajaz, que se abre con la reiteración de una promesa absoluta de pervivencia de la dinastía davídica hasta los tiempos del Mesías en el sentido de la profecía de Natán, deberá tenerse presente para interpretar rectamente los versículos que siguen y, sobre todo, la profecía del v.14; este mensaje constituye el marco fundamental del resto de la perícopa. Por otra parte, el elemento condicional de la promesa, referido en el v.9, es una invitación al rey a una conducta de fidelidad a Yahvé con la que no se compaginaba su busca de auxilio asirio con el vasallaje y todas sus implicaciones religiosas (ya en el modo de solicitar el auxilio) y sus consecuencias asimismo religiosas.

Ante la falta de fe de Ajaz en la promesa contenida en la profecía de Natán y ahora reiterada por Isaías, el profeta ofrece al rey una señal: «Pide para ti una señal de Yahvé, tu Dios, bien sea en lo profundo del *sheol* o arriba en lo alto» (Is 7,11). Se trata de una señal en el sentido de potencia. Incluso el planteamiento describe las tres dimensiones de la Omnipotencia divina: para que veas que Dios *puede* salvarte de la situación militar desesperada, sin el recurso humano al rey de Asiria (poder de Dios sobre la tierra), pide un signo del poder de Dios que, además de extenderse sobre la tierra, alcanza el cielo[257] y el *sheol*[258]. También este planteamiento es importante: el tema del signo ofrecido por Yahvé está en un contexto de signo de poder.

Ajaz rechaza el signo. Sus palabras tienen una fingida religiosidad: «No pediré ni tentaré a Yahvé» (Is 7,12). El falso tono piadoso de Ajaz subleva a Isaías; es interesante que sus duras palabras no se dirigen solamente a Ajaz, sino a la casa de David: «Escucha atentamente, pues, casa de David. ¿Es que no os basta con ser molestos a los hombres, que queréis ser también molestos a mi Dios?» (v.13). Ante la negativa de Ajaz a pedir un signo, es Yahvé mismo el que va a darlo: «Por eso, el Señor mismo os dará una señal: he aquí que la *'almâh* concebirá y dará a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel. Leche cuajada y miel comerá hasta que sepa rechazar lo malo y elegir lo bueno. Pues antes que el niño sepa rechazar lo malo y elegir lo bueno, la tierra de esos dos reyes que tú temes quedará desierta. Yahvé hará venir sobre ti y sobre tu pueblo y sobre la casa de tu padre días como no los ha habido desde que Efraím se separó de Judá» (Is 7,14-17). Deliberadamente he trascrito no sólo el signo estrictamente dicho que Yahvé ofrece ante la negativa de Ajaz (v.14), sino también las declaraciones proféticas que lo sitúan y explican dentro del contexto histórico anterior. También conscientemente he dejado, por el momento, sin traducir la palabra clave (*'almâh*) para no prejuzgar antes de tiempo el sentido del versículo 14 y no dar, como previamente resueltas, cuestiones que merecen ser discutidas lentamente[259].

Para una primera aproximación a la exégesis de este pasaje me parece esencial comenzar por identificar la persona de ese «Emmanuel», de cuyo nacimiento se habla en el v.14. Por mi parte, no abrigo dudas de que, en un sentido verdaderamente bíblico, se trata de la persona del Mesías (no pretendo ahora dilucidar si en un sentido literal inmediato o en un sentido *plenior* o típico, lo cual implicaría una figura distinta en un primer plano del texto)[260]. Is 7,14-16; 8,5-10; 9,1-6; 11,1-9 constituyen una unidad temática en la que se habla (en todos los casos) de la misma figura[261]; una unidad

[257] Sólo el poder de Yahvé alcanza hasta el cielo. Se comprende, por ello, que los fariseos disputaran con Jesús «pidiéndole un signo del cielo» (Mc 8,11). «*El signo del cielo* que buscan los fariseos es un signo milagroso obrado directamente por Dios, al estilo del maná o del sol detenido por Josué en Gabaón» (J. ALONSO DÍAZ, «Evangelio de San Marcos», en AA.VV., *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Nuevo Testamento,* I/1 [Madrid [3]1973] 411).

[258] Para el poder de Dios —y sólo de él— sobre el *sheol,* cf. C. POZO, *Teología del más allá,* o.c., 327-330.

[259] No se deja la traducción sin prejuzar traduciendo la palabra *'almâh* por *doncella* en lugar de *virgen* (así, p.e., Bover-Cantera y más tarde Cantera-Iglesias, así como la traducción española de la *Biblia de Jerusalén). Doncella* en castellano clásico significa *virgen* (como *doncellez* significa *virginidad),* y en castellano moderno vulgar, *sirvienta;* véase REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española* (Madrid [19]1970) s.v. Al introducir en la traducción de Is 7,14 la palabra *doncella,* siendo imposible su segunda acepción, se pone una palabra totalmente sinónima de la palabra *virgen*. Precisamente tendremos que estudiar cuidadosamente si la palabra *'almâh* significa *virgen* en el pasaje que acabamos de citar.

[260] Tiene razón ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella Tradizione Biblica,* o.c., 49-50, nota 15, al escribir: «Nonostante le monografie apparse recentemente, l'interpretazione cattolica dell'oracolo è rimasta ancorata, salvo rare eccezioni, sui due tradizionali indirizzi, verso un messianismo diretto o indiretto». Más adelante tendremos ocasión de tomar posición en el problema y de indicar que personalmente creo que Is 7,14 es directamente mesiánico, es decir, mesiánico en sentido literal inmediato.

[261] M. REHM, *Der königliche Messias...,* o.c., 346-347.

que, en realidad, permite hablar de los capítulos 6 al 12 como del *Libro del Emmanuel*[262]. Supuesta esta unidad de persona, no puede pasarse por alto que los rasgos que le atribuyen las perícopas que acabo de citar son claramente mesiánicos. Los títulos que Is 9,5 da al niño misterioso de que allí se habla, no parece que se puedan entender de otro modo («Pues un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado; sobre sus hombros el imperio y se llamará su nombre: maravilloso Consejero, Dios potente, Padre eternal, Príncipe de la paz»)[263]; y lo mismo pienso de Is 11,1-2: «Pero un brote saldrá del tronco de Jesé y de sus raíces brotará un vástago. Y el espíritu de Yahvé descansará sobre él, espíritu de sabiduría y entendimiento, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de conocimiento y temor de Yahvé»[264]. En ambos casos, la única exégesis razonable es que se está hablando del rey ideal mesiánico, el cual en el segundo pasaje aparece explícitamente como un descendiente de David (del tronco de Jesé que fue padre de David).

En su brevedad, creo de gran interés la exclamación de Is 8,8: «Extenderá sus alas y cubrirá toda la amplitud de tu tierra, ¡oh Emmanuel!». La tierra de que se habla es la tierra de Judá. Ahora bien, la tierra de Judá es posesión de Yahvé. Ningún rey podía considerarla suya[265]. Si aquí, por tanto, Judá se llama tierra del Emmanuel, éste no es simplemente

[262] Véase la división del libro de Isaías que proponen A. AUVRAY-J. STEINMANN, *Isaïe* (París 1951) 7

[263] Para la explicación de los títulos cf. M. REHM, *Der königliche Messias...*, o.c., 145-162; para su sentido mesiánico, ibíd., 181-184.

[264] Para la exégesis cf. M. REHM, *Der königliche Messias...*, o.c., 194-207. «Die Aussagen, die Jes 7 von Immanuel und Kap. 9 vom Kind machten, werden in Kap. 11 weit übertroffen. Der Prophet verkündet eine Zukunft, die sich stark von der Gegenwart unterscheidet. Die Bemerkung über die sittliche Beschaffenheit der Menschen jener Zeit steht im schärfsten Gegensatz zu seinem Urteil über die Zeitgenossen. [...] Durch die Einführung des Konigs als "Reis aus der Wurzel Isais" wird er zudem ausdrücklich mit dem Rest in Verbindung gebracht. Er ist der Herrscher, der in der idealen Zeit des Restes über das Volk Gottes gebieten wird. Weitere Ausführungen werden ergeben, daß auf ihn die Bezeichnung 'Messias' angewendet werden darf» (ibíd., 234). Para el tema de la paz paradisíaca (mesiánica) que aparece en la misma perícopa (v. 6-9) cf. ibíd., 209-218.

[265] A propósito de la peste que, como castigo divino, siguió al censo del pueblo, que ordenó hacer David y de la que se habla en 2 Sam 24 y 1 Crón 21, escribe G. RICCIOTTI, *Storia di Israele*, o.c., I, 348: «Un altro castigo divino fu una pestilenza durata tre giorni, per aver David osato di fare il censimento nel suo regno: quasicchè la nazione fosse sua proprietà, secondo la comune concezione orientale, e non proprietà di Jahvè».

un rey de ella (lo que no hubiera permitido llamar a Judá, *su* tierra), sino el Mesías rey[266], al cual es lícito transferir, como enviado de Yahvé, esta atribución[267].

Supuesto este sentido mesiánico, aun sin haber explicado todavía el signo del v.14 que es garantía de que se realizará cuanto se anuncia en el resto de la perícopa, podemos ya exponer el significado de los versículos proféticos que Isaías construye en conexión con el signo. A este nivel mesiánico (nivel, al menos, profundo y, como veremos más adelante, a mi juicio, el único que tiene el pasaje), podemos subrayar la bivalencia que posee esta perícopa, y que es característica ya en la profecía de Natán. Como he insinuado, un signo que se realizará en el Mesías (v.14) es garantía de cuanto aquí se profetiza. Ya la mera alusión al Mesías (el Mesías está unido a la familia de David en la profecía de Natán y en toda la tradición del mesianismo real) implica la seguridad de que no sucederá la aniquilación de la dinastía davídica, pretendida por los dos reyes, Resín y Pecaj, que atacan a Ajaz, como, por lo demás, Isaías había aseverado solemnemente en nombre de Yahvé, ya en el v.7; con esto no quiero decir (no me parece siquiera posible, como he de justificarlo) que el signo del v.14 se limite a reafirmar esta promesa. Para que la destrucción de la familia de David no suceda, el intento militar de Resín y Pecaj fracasará; tomando como punto de referencia ideal la hipótesis de que el Mesías fuera concebido ahora[268], antes de su

[266] «Juda wird hier als das Land des Emmanuel bezeichnet; damit soll nicht etwa bloß gesagt werden, daß Juda sein Geburts-, sein Heimatland ist, sondern daß es sein Besitztum, sein Eigentum, daß er also der König des Landes Juda ist. Auch ist zu beachten, daß sonst Juda nie als Land, als Besitztum irgendeines Königs bezeichnet wird, sondern immer als Land Jahves (14,2.25; Jer 2,7; Os 9,3usw.). Wenn nun hier Juda als Land des Emmanuel erscheint, so ist das ein Zeichen, daß dieser mehr als ein gewöhnlicher König, daß er der Messiaskönig ist» (J. FISCHER, *Das Buch Isaias* [Bonn 1937] 79).

[267] «So wird die schiedsrichterliche Tätigkeit, die nach Jes 2,3f. Gott selbst ausüben wird, in Jes 11,10 dem Wurzelsproß Isais zugesprochen. Ebenso werden in Sach 9,9f. Aussagen, die Seph 3,14-17 über das Königtum Jahwes macht, auf den messianischen König übertragen. Umgekehrt beschreibt Jes 32,15-20 das Wirken Gottes in der kommenden Heilszeit mit Vorstellungen, die in den Immanuel-Weissagungen begegnet sind» (M. REHM, *Der königliche Messias...*, o.c., 382-383).

[268] Si el texto fuera mesiánico sólo en sentido *plenior* o típico, habría una figura en el nivel primero y superficial del texto (un hijo de Ajaz o de Isaías), el cual, concebido ahora, sería *realmente* medida temporal, en su llegada al uso de razón, de la liberación de Jerusalén. Más adelante explicaré por qué no creo admisible la hipótesis de este doble plano en esta profecía.

llegada al uso de razón (es decir, en un plazo inferior a un período de siete años) «la tierra de esos dos reyes que tú temes quedará desierta» (v.16)[269].

Sin embargo, junto a este anuncio consolador, no faltan otros elementos proféticos tristes y amenazadores: hasta que el Mesías «sepa rechazar lo malo y elegir lo bueno», tendrá que alimentarse de «leche cuajada y miel» (v.15), que es, según el v.22, el alimento de los que quedarán en la tierra de Judá después de su devastación[270]. Se abre, pues, un futuro sombrío para Judá que se extenderá prácticamente hasta los tiempos mesiánicos; no desaparecerá la familia de David, un retoño de ella será el Mesías (cf. Is 11,1)[271]; pero el final de la permanencia de la dinastía en el trono se acerca[272] y no se restaurará realmente hasta el nuevo reino mesiánico[273]. La catástrofe será tal que no encuentra paralelo en la historia de Judá desde la separación del reino septentrional después de la muerte de Salomón (v.17)[274].

Por lo demás, llama la atención que el tiempo límite final de la catástrofe no se formula con la expresión normal de la llegada al uso de razón (conocer el bien y el mal); se dice que el Mesías sabrá «rechazar lo malo y elegir lo bueno» (v.15 y

[269] Para el desarrollo histórico de la campaña de Tiglat-Piléser III, que implicó la liberación de Jerusalén, cf. J. Bright, *A History of Israel,* o.c., 257; G. Ricciotti, *Storia di Israele,* o.c., I, 421.

[270] «Allerdings wird von Immanuel in V. 15 verkündet, daß er Dickmilch und Honig essen wird, was nach V. 21f die Nahrung der im verwüsteten Land noch Übriggebliebenen ist» (J. Schildenberger, «Die jungfräuliche Mutter Maria im Alten Testament», a.c., 120).

[271] Al citar este pasaje más arriba, he traducido «del tronco de Jesé». Quizás hubiera sido más exacto traducir la palabra hebrea *gêza'* por *tocón*. En esta hipótesis comenta J. Fischer, *Das Buch Isaias,* o.c., 101-102: «Aus dem "Baumstumpf" Jesses wird das Reis aufgehen; wie der "heilige Same", der messianische Rest aus dem gleichsam zum Baumstumpf gewordenen Volk Israels hervorgeht (6,13), so das Messiasreis aus dem gleichsam zum Baumstumpf gewordenen, d.i. arg mitgenommenen, tief gedemütigten Haus Jesses bzw. Davids».

[272] Nótese que las amenazas de Is 7,17 recaerán no sólo «sobre ti [Ajaz] y sobre tu pueblo», sino también sobre la dinastía: «sobre la casa de tu padre»; la catástrofe que se abatirá sobre la dinastía no supone su destrucción; recuérdese que en Is 11,1 se promete la venida del «brote» mesiánico, que saldrá de la familia de Jesé y David; pero sí implica la pérdida del trono.

[273] No estaban lejanos los tiempos de la futura deportación a Babilonia. «So kam schließlich der Untergang des Königsreichs Juda. Auch die Rückkehr aus dem Exil stellte das Königtum des Hauses David nicht wieder her» (J. Schildenberger, «Die jungfräuliche Mutter Maria im Alten Testament», a.c., 123).

[274] Cf. L. Moriarty, «Isaías», en AA.VV., *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento,* V (Madrid 1970) 260.

16). Con ello, más que la edad del uso de razón, se subraya la importancia de su actitud moral[275]. Es igualmente notable que el orden normal de la expresión esté cambiado; mientras que en la expresión normal «conocer el bien y el mal» se nombra lo bueno antes que lo malo, la enumeración de Isaías está invertida[276]. Quizás se pretende con ello una descripción antitética del Mesías con respecto a Ajaz: éste ha rechazado el bien y elegido el mal; el Emmanuel rechazará el mal y elegirá el bien, deshaciendo así la obra de Ajaz y sus consecuencias catastróficas[277].

Establecido y explicado el sentido mesiánico de la perícopa, podemos ya concentrarnos en el estudio del signo contenido en el v.14. Si el Emmanuel es el Mesías, no hay duda de que la *'almâh* que lo concibe y da a luz es María[278]. A mi juicio, el problema no radica tanto en que aquí se hable de María, sino en qué se dice de Ella[279].

La Vulgata, siguiendo a los LXX[280], tradujo: «He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y su nombre se llamará Emmanuel»[281]. ¿Está justificada esta traducción? Por supuesto, no trato aquí de discutir sus detalles y matices de importancia teológica secundaria. La cuestión fundamental es si es correcto traducir *'almâh* por la palabra *virgen.*

[275] «Der Prophet sagt nicht einfach: "damit er erkenne Gut und Bös" (wie sonst die Formel heißt, vgl. Gn 2,17; 3,5.22; Dt 1,39; 2 Sam 19,36), sondern er vermerkt ausdrücklich die *richtige* Haltung gegenüber Gut und Bös» (J. Schildenberger, «Die jungfräuliche Mutter Maria im Alten Testament», a.c., 121).

[276] «[Der Prophet] stellt die beiden Begriffe "Gut und Bös" gegen die natürliche Ordnung, in der das Gute den Vorrang hat, um: "damit *er* verstehe, das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen"» (ibíd.).

[277] «Die Haltung und Handlungsweise des Immanuel, als jener des Ahas entgegengesetzt, der das Gute verwarf und das Böse wählte, wird zuallererst eine Absage an jenes unheilvolle Verhalten sein. Immanuel ist der *Antipode* des Ahas» (ibíd., 122).

[278] No discuto por ahora si el texto es mesiánico en sentido literal inmediato o en un sentido *plenior* o típico. Afirmo el mesianismo del texto, sea tal mesianismo directo o indirecto. Al nivel (inmediato o profundo) en que se encuentre el Mesías, se encontrará también la figura de María, como la Madre que lo concibe y da a luz.

[279] Hablo ya en la hipótesis de que el mesianismo del texto ha sido previamente establecido.

[280] Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ.

[281] «Ecce virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel». La Neovulgata coincide menos en la forma del verbo «vocabitur», en lugar de la cual traduce: «vocabit».

'Almâh, etimológicamente, no proviene de una raíz que signifique virginidad[282], sino ser fuerte, ser potente, estar en edad apta para el matrimonio; la palabra, en su sentido etimológico, significa una muchacha joven en edad de contraer matrimonio[283]. Sería, sin embargo, un grave error, en cualquier idioma, determinar el sentido de una palabra sólo por su etimología. Muchas veces el uso puede haber dado a las palabras un sentido diverso del que su etimología expresa. Así, para poner un ejemplo precisamente en el campo de la virginidad, y sin buscar otros casos también fácilmente encontrables en campos diversos, la palabra *Jungfrau* en alemán, considerada etimológicamente, significaría *una mujer joven (eine junge Frau),* y, sin embargo, es claro que su significado real es *virgen;* incluso existe el abstracto de la misma raíz *Jungfräulichkeit,* que significa *virginidad.* Igualmente en castellano clásico la palabra *doncella* significaba *virgen,* existiendo también el abstracto *doncellez* con un sentido técnico de *virginidad,* y su etimología no es más que un diminutivo de mujer: «del provenzal *donsela,* y éste del latín *dominicella, domnicella*»[284]. Por eso no creo legítimo decidir el sentido de la palabra *'almâh* por un análisis de su etimología, sin investigar qué significación tiene en el uso bíblico.

Además del pasaje que nos ocupa, y si prescindimos de momento de Sal 46,1 y 1 Crón 15,20, la palabra aparece en el Antiguo Testamento otras seis veces: Gén 24,43; Éx 2,8;

[282] La palabra que tendría ese significado, incluso etimológicamente, sería *betûlâh;* cf. F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti,* o.c., s.v, quien la relaciona con el árabe *batala:* «separavit»; L. Koehler - W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament:* Lieferung 1 (Leiden ³1967) s.v. *Btl* relaciona igualmente la raíz con el árabe *batala* y explica: «absondern, V. keusch leben».

[283] «Etymologice *'almâh* a radice *'âlam* = esse fortem, esse virilem, esse nubilem provenit; unde *'almâh* etymologice puellam adolescentem, nubilem, designat» (F. Ceuppens, *De Mariologia Biblica,* o.c., 20). Es interesante, sin embargo, que los mejores diccionarios hebreos ponen limitaciones, y así, por ejemplo, insisten en que una mujer joven, después de haber tenido un niño, no puede llamarse *'almâh.* W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch...,* o.c., s.v., recoge la siguiente acotación: «nach Socin, das Weib bis es ein Kind hat, wie arabisch *bint*»; L. Koehler, *Lexicon in Veteris Testamenti libros* (Leiden 1953) s.v., da el sentido de mujer casadera, mujer joven *(hasta el nacimiento del primer niño).* Referencias a otros estudios lexicográficos modernos (algunos de ellos acercan mucho más, incluso desde el punto de vista de la lexicografía, la palabra al sentido de virginidad) pueden verse en P. Franquesa, «Estudios exegéticos sobre los textos bíblicos del Antiguo Testamento en el cap. VIII de la "Lumen gentium"», a.c., 51-52.

[284] Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española,* o.c., s.v.

Cant 1,2 y 6,7, Sal 68,26; Prov 30,19[285]. No se puede aducir un solo caso en el que conste que la palabra se aplique a una mujer no virgen. En Gén 24,43 se habla de Rebeca como de joven *('almâh)* a la que se pretende casar con Isaac, y a la que ciertamente no se la pretendería si no se la supusiera virgen; más aún, en Gén 24,16 se ha dicho expresamente que era virgen *(betûlâh)*[286]. En Éx 2,8, para la hermana de Moisés, a la que se llama *'almâh,* se puede deducir, de toda la situación del pasaje, que es una muchacha virgen[287]. En Cant 1,2, lo obvio es que las *'alâmôt,* que, según dice la esposa, se enamoran del esposo, sean vírgenes; no es concebible, que en esta alabanza inicial del esposo, la esposa evoque que el esposo suscita a su alrededor un amor procedente de mujeres casadas o no vírgenes[288]. No es verosímil que en Cant 6,7 las *'alâmôt* sean esclavas del harem[289]; en realidad, las concubinas de que habla el versículo[290] están ya en esa categoría de esclavas[291]; por ello, parece más razonable que se trate de un grupo de mucha-

[285] Véase la enumeración de pasajes en F. Ceuppens, *De Mariologia Biblica,* o.c., 20-21, quien omite los dos pasajes, de los que prescindimos por el momento, aunque hemos de referirnos a ellos más adelante: Sal 46,1 y 1 Crón 15,20.

[286] «In Gen 24,43 wird Rebekka, die als Braut Isaaks ausersehen ist, *'almâh* gennant. Sie wird in der gleichen Erzählung mehrmals als *na'arâh* bezeichnet, und von ihr gesagt, daß sie noch Jungfrau *(betûlâh)* ist und noch kein Mann sie erkannt hat» (M. Rehm, *Der königliche Messias...,* o.c., 52).

[287] «In Ex 2,8 wird die ebenfalls nach dem Zusammenhang noch unverheiratete Schwester des Moses *'almâh* genannt» (J. Schildenberger, «Die junfräuliche Mutter Maria im Alten Testament», a.c., 128).

[288] «Dies Aussage in Hl 1,3: "*'alâmôt* lieben dich", die an den Bräutigam gerichtet ist, kann nur von unverheirateten Personen gemacht sein» (M. Rehm, *Der königliche Messias...,* o.c., 52).

[289] Por el contrario, así opina M. Rehm, ibíd., 53: «In Hl 6,8 werden *'alâmôt* zusammen mit Königinnen und Nebenfrauen als Mitglieder eines orientalischen Harems aufgezählt. Die Bedeutung "Jungfrau" und das Merkmal der Unberührtheit kann in diesem Zusammenhand nicht angenommen werden». En la misma página, nota 73, añade: «Neben den Königinnen, also den Frauen vornehmer Abstammung, und den Nebenfrauen, die zwar bürgerlicher, aber doch sicher freier Herkunft waren, wird es sich bei den *'alâmôt* um Gefangene oder Sklavinnen handeln. Für sie galt nicht die Vorschrift in Ex 22,15. Daß sie nur zu Dienstleistungen und Arbeiten bestellt waren, ist wenig wahrscheinlich».

[290] Cant 6,8 dice: «Sesenta son las reinas, y ochenta las concubinas, y las *'alâmôt,* sin número».

[291] «Les *melakôt* son des filles de rois, qui représentent les épouses de premir rang. *Pilegeš* designe l'esclave concubine (cf. Dt 21,10-14)» (A. Robert-R. Tournay, *Le Cantique des cantiques...,* o.c., 237).

chas no casadas, y a las que se presupone vírgenes, que están al servicio del palacio[292].

El Sal 68,26 presenta de nuevo la palabra en plural (*'alâmôt*), pero en un contexto interesante: un grupo de muchachas que actúa en un cortejo sagrado[293]. Quizás hubiera que acercar este versículo a los dos pasajes oscuros de los que quise prescindir al principio: Sal 46,1 y 1 Crón 15,20. La expresión *'al-'alâmôt,* que aparece en ambos casos, se ha interpretado con frecuencia como advertencia musical: para voces altas[294]. Sin seguir a K. Fahlgren en todas sus cavilaciones[295],

[292] Supuesta la explicación transcrita en la nota anterior, para las *'alâmôt* de este pasaje A. Robert y R. Tournay ofrecen la siguiente interpretación: «D'après l'explication courante, celles dont il est ici question attendent d'être mandées par le roi (Est 2,12-17), ou bien elles forment la suite des *melakôt,* ou enfin elles sont préposées aux divers services du palais» (ibíd.). Por su parte, J. SCHILDENBERGER, «Die jungfräuliche Mutter Maria im Alten Testament», a.c., 128, nota 37, rechaza la explicación de Rehm: «Der Bräutigam des Hohenliedes wird doch seine Braut nicht gerade mit Sclavinnen vergleichen wollen. Und es gibt doch in einem Königspalast auch unverheiratete Königstöchter; vgl. 2 Sam 13,1f. Por ello, propone en el texto de esa misma página que se trata de "königliche Prinzessinnen oder Palastjungfrauen" (neben den 60 Königinnen und den 80 Nebenfrauen)». F. CEUPPENS, *De Mariologia Biblica,* o.c., 21, escribe: «Reginis et regis concubinis opponuntur *'alâmôt;* reginae et regis concubinae sunt regis uxores sive primi sive secundi ordinis; *'alâmôt* vero sunt adolescentulae, sive reginis inservientes, sive a rege postea in uxores ducendae; adolescentulae ergo innuptae». Finalmente F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti,* o.c., s.v. *'almâh,* explica: «Ct 6,8 (puellae in aula regia, ab uxoribus et concubinis distinctae; cf. reginae comites *betûlôt* Ps 45,15)». Este último posible paralelismo con el Sal 45,15 me parece sumamente interesante; en él la reina tiene ciertamente un acompañamiento de *vírgenes.*

[293] «Ps 68,26 (in pompa liturgica tympanistriae)» (F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti,* o.c., s.v. *'almâh).*

[294] «Del director de los hijos de Coré: *'al-'alâmôt;* cántico» (Sal 46,1). «Zacarías, Aziel, [...] tocaban arpas *'al-'alâmôt»* (1 Crón 15,20). «Das Wort ist in beiden Fällen mit der Präposition *'al* verbunden. Auf diese Weise wird in den Psalmenüberschriften die Melodie des Liedes angegeben. Man deutet daher auch hier: nach der Weise eines mit dem Wort "Jungfrauen" beginnenden Liedes, oder "nach Mädchenweise" = in einer höheren Tonlage, Sopran» (M. REHM, *Der königliche Messias...,* o.c., 52, nota 69). El sentido de *«'al-'alâmôt* Ps 46,1. 1 Ch 15,20, non certo constat; explicant multi *"voce acuta* puellari" (soprano)» (F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti,* o.c., s.v. *'almâh).*

[295] *«Ha'alma.* En undersökning till Jes. VII»: *Svensk Exegetisk Aorsbok* 4 (1939) 13-24. Fahlgren pretende que el Emmanuel sería un hijo de Isaías; la mujer de Isaías y madre del niño es llamada en Is 7,14 *'almâh,* porque realmente lo habría sido, es decir, habría pertenecido, antes de su matrimonio, al grupo de cantoras, normalmente vírgenes, que estaba al servicio de la corte y del templo. Una síntesis de la teoría de Fahlgren puede verse en J. COPPENS, «La prophétie de la *'almah.* Is 7,14-17», a.c., 656-657.

¿no estaría designado aquí, con término técnico, un grupo de muchachas, adictas a la corte o al templo, como cantoras, que, según la costumbre, habrían de ser vírgenes?[296]. Ello confirmaría la interpretación que he dado en Cant 6,7. El hecho de tener que atribuir al término en plural un sentido técnico que incluye una virginidad, incluso consagrada al Señor en el caso de que el servicio sea al templo, constituiría un dato precioso para determinar el significado de la palabra también en singular y hasta sería un indicio importante para la exégesis del signo de Is 7,14[297].

Se ha discutido mucho sobre el significado de Prov 30,19. El versículo nada tiene que ver con el que le sigue (v.20)[298], mientras que forma una unidad literaria con el que le precede (v.18). Prov 30,18-19 dicen así: «Tres cosas hay incomprensibles para mí, la cuarta no la sé: el camino del águila en los aires, el camino de la serpiente sobre la roca, el camino

[296] Esto es lo que Coppens cree deber retener de la teoría de Fahlgren; cf. J. COPPENS, «La prophétie de la *'almah.* Is 7,14-17», a.c., 657. W. RUDOLPH, *Chronikbücher* (Tubinga 1955) 118, después de haber indicado la interpretación más frecuente de *'al-'alâmôt,* es decir, «"nach Jungfrauenweise" = "im Sopran"» y de reconocer que tal interpretación no cuadra en absoluto para el Sal 46, añade: «Die Übersetzung "mit Mädchen" —die bei der Prozession singen und die Pauke schlagen— (Eerdmans, Oudtestamentliche Studiën IV 1947, 61f) scheitert an *'al»*. Rudolph (quien, por lo demás, toma el fácil camino de corregir el texto de 1 Crón 15,20, para traducir «mit Harfen nach *der elamitischen Weise»)* tiene razón en oponerse a traducir la preposición *'al* por la preposición *con* («mit Mädchen»); por el contrario, no veo qué dificultad habría para traducirla por la preposición *para* (cf. W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch...,* o.c., s.v.; o F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti,* o.c., s.v. para toda la gama de significación de la preposición *'al).* El sentido sería entonces en Sal 46,1, el de un cántico para las *'alâmôt,* y en 1 Crón 15,20, que «tocaban arpas para las *'alâmôt»,* es decir, para ese grupo de muchachas vírgenes dedicadas al santuario como cantoras.

[297] «Dès lors, nous aurions là un indice de plus en faveur de la conception virginale. Isaïe affirmerait ce prodige: "D'une *'almâh,* d'une vierge consacrée au Seigneur, un fils naîtra. Cette naissance réalisera la présence de Dieu parmi le peuple élu"» (J. COPPENS, «La prophétie de la *'almah.* Is 7,14-17», a.c., 657).

[298] Es posible que el v.20 sea un glosa posterior, añadida sin conexión real con el versículo precedente (lo cual no quita que el v.20 sea canónico e inspirado en sí mismo). «20 ist only loosely connected with 19 and is probably a gloss. Presumably it was thought to be an appropriate explanation of the last line of 19 where however there is no question of an immoral act; nor is the point of 19 their tracelessness but the wonder they excite» (R. A. DYSON, «Proverbs», en AA.VV., *A Catholic Commentary on Holy Scripture* [Londres 1953] 488). Las últimas palabras de Dyson explican claramente por qué no creo viable la exégesis de algunos que piensan que el elemento común a los cuatro casos sería que no dejan huella.

del navío en medio del mar y el camino del varón en la *'almâh*». La partícula *be* (preposición prácticamente equivalente a la latina *in)* puede tener el sentido de *dentro de* o de *hacia*[299]. En el primer caso, de la misma manera que le son admirables el vuelo del águila sobre el aire tenue, el caminar sin pies de la serpiente o la singladura de un pesado navío sobre un elemento tan poco denso como el agua del mar, el hagiógrafo expresaría su incapacidad para explicar la maravilla de la formación de un niño en el seno de una mujer; como se trata del fenómeno natural y normal de la maternidad humana, en esta exégesis *'almâh* no podría significar virgen[300]. El carácter maravilloso de la maternidad humana es, sin duda, un tema bíblico (Sal 139,13-15; Ecl 11,5; 2 Mac 7,22). Sin embargo, no creo que sea éste el sentido que el contexto sugiere. Rehm señala que el elemento común a las cuatro cosas maravillosas es el impulso, cuyo origen y meta resultan inexplicables al hombre; el impulso que hace volar al águila por el aire, hace arrastrarse a la serpiente sobre la roca, hace al hombre lanzarse a navegar en el mar y hace al joven sentirse atraído hacia la joven[301]. Más obvio que el elemento común señalado por Rehm me parece el que indica Schildenberger. Éste insiste en que la cuarta cosa maravillosa es la que explica el lazo común con las tres precedentes: el joven fuerte *(geber)* se siente atraído por la muchacha débil y delicada *('almâh);* lo maravilloso es el nacimiento de esta atracción; por tanto se trata de la situación primera de atracción del joven hacia la joven, es decir, hacia la chica a la que normalmente se supone virgen[302]; así el tema central es el contraste que debería hacer suponer que dos cosas no son

[299] Cf. F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti,* o.c., s.v.

[300] Algunos nombres de defensores de esta exégesis (Gemser, Hamp, Guillaumont) en M. REHM, *Der königliche Messias...,* o.c., 53, nota 74.

[301] «Das den vier Subjekten Gemeinsame, das den Dichter des Spruches in Staunen setzt, kann wohl nur der Betätigunstreib sein, dessen Ursprung und Ziel dem Menschen unerklärlich sind. Den Adler drängt es, über den Himmel zu fliegen, die Schlange, über den Felsen zu kriechen, den Menschen, über das Meer zu fahren. So fühlt sich der junge Mann zur Person des anderen Geschlechts hingezogen» (ibíd.).

[302] «Die Pointe liegt natürlich auf dem letzten Glied: Der Spruchdichter meint das Wunder des Geschlechtstrieben, wie ein starker junger Mann sich zu einer schwachen, zarten *'almâh* hingezogen fühlen kann, mit ihr zusammengeht. Es ist offenbar das erste Zusammentreffen gemeint, das zur Ehe führt» (J. SCHILDENBERGER, «Die junfräuliche Mutter Maria im Alten Testament», a.c., 128).

conciliables y, sin embargo, la una es para la otra[303]: la fortaleza del *geber* y la debilidad de la *'almâh;* la pesadez del águila o del navío y la ligereza del aire o del agua; la carencia de extremidades en la serpiente y lo escarpado de la roca. También la paradoja del nacimiento del instinto sexual es un tema bíblico (Gén 2,16, aunque aquí se hable de la atracción de la mujer hacia el hombre). Ya he dicho que, a mi juicio, en el texto se trata de lo inexplicable para el hombre, de la atracción sexual, y no de la maravilla de la concepción. Para mí, lo más decisivo es que si se tratase de esta última, la palabra *geber* sería la que menos hubiera podido esperarse, ya que *geber* significa propiamente *un varón adulto*[304]; así, con las palabras *geber* y *'almâh* se subraya una contraposición de sexos diversos y, por cierto, entre personas de edad adulta, aunque juvenil. Por ello, Prov 30,19, en el sentido explicado, no representa excepción alguna para la significación que, en el uso bíblico, tiene la palabra *'almâh;* se trata de una palabra que se dice de mujeres jóvenes y vírgenes[305].

Este sentido de la palabra *'almâh* se ve confirmado por toda una serie de traducciones antiguas: los LXX, la versión siríaca Peshitta y la Vulgata han traducido *'almâh* por *virgen*[306].

Puede preguntarse por qué Isaías ha utilizado la palabra *'almâh*, en lugar del término *betûlâh*, que significa virgen incluso en virtud de su propia etimología y, por ello, sin posibilidad de duda[307]. Se han insinuado razones diversas[308].

[303] «Es handelt sich um das Zusammengehen ("Weg") von anscheinend nicht zusammenpassenden Dingen, die aber doch zusammengehören» (ibíd.).

[304] Para el sentido de la palabra *geber* véase más arriba la nota 49.

[305] Con respecto a la significación de «mujer joven hasta el nacimiento del primer hijo», que dan a la palabra *'almâh* diccionarios como el de Gesenius y Koehler (véase más arriba la nota 283), Schildenberger, apelando al uso bíblico, comenta: «Keine dieser biblischen Stellen berechtigt dazu, *'almâh* mit "junge Frau" zu übersetzen, auch nicht mit der Einschränkung "bis zur Geburt des ersten Kindes"» (J. SCHILDENBERGER, «Die junfräuliche Mutter Maria im Alten Testament», a.c., 128). En esta línea se coloca el diccionario de Zorell (véase más adelante la nota, donde refiero la traducción del diccionario de Zorell).

[306] *«Versio graeca* LXX vertit ἡ παρθένος, quo semper in hac versione "virgo" in sensu stricto exhibetur; item versio *syriaca-Peschitta* "bethulta", i.e., virginem in sensu stricto intelligit; demum *Vulgata* "virgo" legit, eumdem ergo sensum admittit» (F. CEUPPENS, *De Mariologia Biblica,* o.c., 22).

[307] Para la etimología véase más arriba la nota 282.

[308] «Que le prophète ne l'appelle pas *betûlâh,* ne doit pas nous surprendre. Ce terme ne pouvait pas convenir en l'occurence puisqu'il exclut la maternité»

Personalmente creo que Isaías ha elegido el término que mejor expresaba su pensamiento. *Betûlâh* significa *virgen*, pero nada dice de la edad de la persona; puede tratarse de una virgen joven o vieja[309]. En hebreo existe la palabra *na'arâh*, que significa *muchacha joven*, pero nada indica sobre su virginidad o carencia de ella; es una palabra que lo mismo puede decirse de una joven virgen que de una joven casada[310]. *'Almâh* sería así un término intermedio y significaría una *joven virgen*[311]. Éste sería el pensamiento exacto que el texto pretendería expresar[312].

Debe reconocerse, sin embargo, que la afirmación de que *'almâh* ha de traducirse como *virgen*, no resuelve todo el problema del sentido del signo de Is 7,14. En absoluto podría traducirse: «he aquí que la *(hasta ahora)* virgen concebirá y dará a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel»[313].

(J. Coppens, «La prophétie de la *'almah*. Is 7,14-17», a.c., 657). Igualmente O. Procksch, *Jesaia*, I (Leipzig 1930) 121.

[309] «*Betûlâh*, Gen 24,16, mulierem cuiuscumque aetatis significat quae virginitatem physicam intactam servavit; statum igitur designare videtur» (F. Ceuppens, *De Mariologia Biblica*, o.c., 20).

[310] «*Na'arah*, Num 30,4.17, mulierem adolescentem indicat, potius aetatem quam statum significat et indifferenter de nuptis et innuptis praedicatur» (ibíd.).

[311] «*Adulescentula*, non nupta, quae ex contextu ubique virgo esse supponitur, ideo recte παρθένος, *virgo* vertitur» (F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, o.c., s.v. *'almâh*). Cf. también F. Ceuppens, *De Mariologia Biblica*, o.c., 21.

[312] Al evitar una palabra como *betûlâh*, que puede significar también una virgen *anciana*, ¿se habrá querido eliminar el tema de la esterilidad, tan frecuente en las anunciaciones de nacimientos milagrosos en el Antiguo Testamento? «Comme le terme *'almâh* n'indique ni une femme sterile ni une femme d'un âge avancé, à quoi peut-on encore songer pour réaliser la conception et la naissance préternaturelles que le texte semble présupposer, sinon à un cas de conception ou de naissance virginales?» (J. Coppens, «La prophétie de la *'almah*. Is 7,14-17», a.c., 655). Si se admitiera la hipótesis a la que alude Coppens (véase más arriba la nota 297), según la cual *'almâh* no sólo significaría «joven virgen», sino que sería un término técnico (una muchacha virgen del grupo de las *'alamôt*, consagradas a Dios en el servicio del templo), la elección del término *'almâh*, en lugar de *betûlâh*, podría tener motivos sumamente sugestivos. No se anunciaría sólo que una soltera virgen *(betûlâh)* será quien concebirá y dará a luz, sino que será una muchacha virgen consagrada al Señor. Aunque esta última consideración se funda sólo en una hipótesis, en una teoría, he creído que valía la pena consignarla.

[313] «Die Wahl des Wortes setzt nicht den Glauben an eine wunderbare Geburt des Kindes voraus, sondern bedeutet nur, daß die Mutter zu der Zeit, die dem Blick des Propheten gegenwärtig ist, noch Jungfrau ist: eine, die bisher Jungfrau war, wird empfangen und gebären» (M. Rehm, *Der königliche Messias*..., o.c., 55).

En otras palabras, ¿se trata de una virgen que, perdiendo su virginidad, concibe y da a luz un hijo, o de una virgen que, permaneciendo virgen, será madre del Mesías?[314]. El problema se puede plantear en otros términos: ¿En qué consiste el signo que Isaías ofrece? ¿Es un signo de presciencia o un signo de poder? ¿Se limita meramente a profetizar que vendrá el Mesías como signo de liberación tras un largo período de penalidades para Judá o profetiza una concepción milagrosa del Mesías, obra del *poder* de Yahvé? En este segundo caso no debe olvidarse que el sujeto de la frase es una *virgen* y, por ello, el milagro de poder consistiría en la concepción de una virgen, es decir, en el hecho de que una virgen conciba, sin dejar de serlo.

Creo que el problema debe resolverse atendiendo a dos elementos fundamentales que están en el contexto y sobre los cuales he llamado la atención al explicar los versículos que preceden al v.14. En primer lugar, el pasaje ha comenzado evocando la profecía de Natán. El v.7 ha subrayado y reiterado su parte absoluta: «Esto dice el Señor Yahvé: No sucederá, no será». Es decir, la dinastía no desaparecerá hasta la venida del Mesías. Si el v.14 fuera mera promesa de que el Mesías va a venir (signo de presciencia), no implicaría ningún progreso lógico sobre el v.7, del que sería una inexplicable repetición ideológica[315].

En segundo lugar, el signo ofrecido por Isaías en el v.11 y rechazado por Ajaz en el v.12 se planteaba en un contexto de poder: «Pide para ti una señal de Yahvé, tu Dios, bien sea en lo profundo del *sheol* o arriba en lo alto» (v.11). El signo que Yahvé va a dar ante el rechazo de Ajaz tiene que estar en el mismo plano de poder en que estaba el primer signo

[314] En términos escolásticos, la cuestión podría proponerse con toda precisión diciendo: ¿se trata de una virgen que concibe y da a luz *in sensu diviso* o *in sensu composito* de su virginidad? «Cependant le fait qu'une jeune fille est dite vierge, n'implique pas encore nécessairement une conception ni, *a fortiori*, une naissance virginale. Il faudrait pour cela que le texte proclame la virginité *in sensu composito maternitatis*, ainsi que s'exprimait jadis le Père Corluy, c'est-à-dire qu'il la souligne dans l'acte même de la maternité» (J. Coppens, «La prophétie de la *'almah*. Is 7,14-17», a.c., 664-665).

[315] «Aber auch Immanuel als der kommende ideale davidische Heilskönig ist nicht das Zeichen. Sein Kommen ist in der Unverbrüchlichkeit der Natanweissagung eingeschlossen, und diese Weissagung ist die Grundlage dafür, daß Jesaja die Vereitelung des feindlichen Planes ohne jede Bedingung zu verheissen hatte» (J. Schildenberger, «Die jungfräuliche Mutter Maria im Alten Testament», a.c., 127).

ofrecido. Ello es claro lógicamente en cuanto que no es razonable un cambio de sentido por el rechazo de Ajaz. Pero lo es también incluso gramaticalmente: la palabra que introduce el v.14 y que he traducido «por eso», es en hebreo *laken;* su significado más exacto es «dadas las circunstancias», «en conexión con estas circunstancias». Entre esas circunstancias, en conexión con las cuales se promete el nuevo signo, está el «ofrecimiento divino de un verdadero milagro, una señal sobre las fuerzas de la criatura»[316]. Tal debe ser el signo: un verdadero milagro de poder, es decir, la concepción por parte de una virgen sin dejar de serlo. No puede tratarse sólo de la profecía de que el Mesías va a venir.

Tras estos dos motivos fundamentales pueden señalarse algunos elementos secundarios que confirman el sentido de milagro de poder de Is 7,14. P. Humbert ha señalado la expresión «he aquí» *(hinneh)* como característica de los relatos de anunciaciones milagrosas[317]; la palabra, por sí sola, no es un argumento decisivo, pero vale la pena como confirmación de nuestra exégesis[318]. Tampoco es, por sí solo, demostrativo de la no existencia de padre el hecho de que sea la *'almâh* la que impone el nombre al niño[319]; pero es evidente que la imposición del nombre por parte de la madre es la única situación coherente con una concepción virginal y, en este sentido, es un dato más, concordante con el conjunto explicado en nuestra exégesis[320].

A lo largo de nuestra exposición, supuesto el mesianismo del texto, varias veces he aludido a la cuestión de si se trataba de un mesianismo directo o indirecto. Mi posición es totalmente favorable a que se trata de un mesianismo directo[321]. Creo que el texto es mesiánico en sentido literal inmediato, y no meramente en un sentido *plenior* o típico. Un sentido *plenior* o típico supondría una figura histórica, en un primer plano, a la que también, aunque con un contenido más imperfecto, habría de aplicarse la profecía.

En la búsqueda de esta posible figura se han hecho dos hipótesis: que el Emmanuel fuera, en un sentido primario, un hijo de Isaías, o Ezequías, el hijo de Ajaz.

En cuanto a la primera hipótesis[322] hay que señalar que es sumamente difícil: si la madre de este niño es la misma que la del hijo de Isaías, Sear-Yasub, del que se habla en Is 7,2, no se la puede llamar *'almâh* en el v.14 (los diccionarios hebreos excluyen siempre que se llame *'almâh* a una mujer que ha tenido ya un hijo)[323]; Sutcliffe, para intentar salvar la teoría, tiene que suponer una segunda mujer de Isaías e

[316] R. CRIADO, «El valor de "laken" (Vg "propter") en Is. 7,14. Contribución al estudio del Emmanuel»: *EE* 34 (1960) 750; cf. también la p.751, donde puntualiza el sentido exacto de *laken.*

[317] «Der biblische Verkündigungstil und seine vermutliche Herkunft»: *Archiv für Orientforschung* 11 (1935) 77-80; citado por J. COPPENS, «La prophétie de la *'almah.* Is 7,14-17», a.c., 655.

[318] «A lui seul l'usage de l'interjection n'est pas sans doute un argument» (ibíd.).

[319] «Keinesfalls kann auch eine Jungfrauengeburt aus der Tatsache herausgelesen werden, daß die Mutter den Namen des Kindes bestimmt» (H. HAAG, «Is 7.14 als alttestamentliche Grundstelle der Lehre von der *Virginitas Mariae»: MSt* 4 [1969] 142).

[320] «Loco "vocabitur" legitur hebraice tertia persona singularis feminina, tempore activo, unde "vocabit" est vertendum; ipsa, mater ergo, nomen puero dabit, Emmanuel illum vocabit; quae lectio contextui consonat, nam si mater sit virgo, quae absque ullo viri interventu concepit et peperit, tunc convenit ut nomen puero a matre virgine imponatur» (F. CEUPPENS, *De Mariologia Biblica,* o.c., 23).

[321] Una lista de autores contemporáneos que mantienen esta posición en J. COPPENS, «L'interprétation d'Is 7,14, à la lumière des études les plus récentes», a.c., 34 (Coppens llama a la exégesis favorable a un mesianismo directo «exégèse strictement messianique»); y en G. DEL OLMO, «La profecía del Emmanuel (Is 7,10-17). Estado actual de la interpretación», a.c., 371.

[322] Los defensores modernos de esta teoría (no muy numerosos) pueden verse en M. REHM, *Der königliche Messias...,* o.c., 86, nota 202; el más importante de ellos es Stamm. J. COPPENS, «Une interprétation originale du Fils de la *'almâh»,* a.c., 509-510, le señaló un antecesor lejano en un autor, cuya identidad es mal conocida, JOSEPPUS, *Libellus Memorialis,* 75: PG 106,89-92. Todavía anterior es el testimonio de San Jerónimo sobre un autor cristiano que habría propuesto, ya en su tiempo, esta exégesis: «Quidam de nostris Isaiam prophetam duos filios habuisse contendit, Iasub et Emmanuel; et Emmanuel de prophetissa uxore eius esse generatum, in typum Domni Salvatoris, ut prior filius Iasub, quod interpretatur *relictus,* sive *convertens,* iudaicum populum significet, qui relictus est et postea reversurus. Secundus autem, id est, Emmanuel, et *nobiscum Deus* gentium vocationem, postquam Verbum caro factum est, et habitavit in nobis» *(Commentariorum in Isaiam prophetam* l.3, in c.7, v.14: CCL 73, 105 [PL 24,112]).

[323] «Eine ernste Schwierigkeit bereitet jedoch das Wort *'almâh.* Dieses bezeichnet eine Frau im jugendlichen Alter, nach begründeter Ansicht bis zur Geburt ihres ersten Kindes. Bei der Frau des Propheten trifft dies nicht mehr zu, da ihr Sohn Schear-jaschub bei der Ankündigung der Geburt des Immanuel bereits in einem Alter war, in dem er seinen Vater begleiten konnte» (M. REHM, *Der königliche Messias...,* o.c., 87). «Dann entsteht allerdings für ihn [Stamm] die Schwierigkeit, wie sie [die Frau des Jaja] 7,14 als *'almâh* bezeichnet werden kann, da sie schon einige Zeit zuvor den Sohn "Rest-wird-umkehren" geboren hat, den Jesaja zur Begegnung mit Ahas mitzunehmen hat (7,3). Eine Frau werde nämlich nur bis zur Geburt ihres ersten Kindes als *'almah* bezeichnet» (J. SCHILDENBERGER, «Die junfräuliche Mutter Maria im Alten Testament», a.c., 119).

identificar al Emmanuel con el hijo Majer Salal Jas Baz de Is 8, 3[324]; además de la artificiosidad en introducir una nueva esposa de Isaías[325] y en relacionar Is 7,14 y 8,3[326], no se ve por qué, si se trata de la misma persona, Is 7,14, tiene la vaguedad del término *'almâh* en lugar del concreto *profetisa* de Is 8,3[327]. H. Gese excluye la teoría de un hijo de Isaías porque no se comprende el sentido de amenaza para la dinastía davídica que el signo encierra (no porque anuncie la desaparición de la dinastía, pero sí su situación de pérdida del trono), si en el signo no se trata del nacimiento de un nuevo rey[328]; un nuevo rey —añado personalmente— que restaurará el reino de David sobre unas bases totalmente distintas que las bases políticas en las que pensaban Ajaz y los suyos, es decir, será un nuevo reino mesiánico trascendente.

Por su parte, la hipótesis de Ezequías[329] está erizada de dificultades cronológicas[330]; recientemente se han hecho diversas conjeturas con las que se intenta suprimir las dificultades que 2 Re 18,1-2 crea para una cronología coherente[331]; pero el mismo carácter hipotético de estas conjeturas hace de

[324] «The Emmanuel Prophecy of Isaias»: *EE* 34 (1960) 763.

[325] «Stamm folgert übrigens aus dieser betont gewählten Bezeichnung *[die* Prophetin in 8,3] zu Recht daß Jesaja nur *eine* Frau gehabt habe» (J. SCHILDENBERGER, «Die jungfräuliche Mutter Maria im Alten Testament», a.c., 119).

[326] Para la falta de paralelismo entre Is 7,14 y 8,3, cf. J. COPPENS, «La prophétie de la *'almah.* Is 7,14-17», a.c., 660, y J. SCHILDENBERGER, «Die junfräuliche Mutter Maria im Alten Testament», a.c., 119

[327] COPPENS, a.c.: *EThL* 28 (1952) 660.

[328] «Gegen die herrschende Dynastie kann sich dieses Zeichen nur richten, wenn es die Geburt eines neuen Königs ansagt» (H. GESE, «Natus ex Virgine», a.c., 86). Naturalmente, creo necesario matizar el carácter antidinástico del Emmanuel, demasiado subrayado por Gese, pues no pienso, en modo alguno, que Is 7,14 sea atentatorio de la parte absoluta de la profecía de Natán; ello no impide, sin embargo, que la dinastía reinante vaya a perder el trono hasta la venida del Rey-Mesías.

[329] Una lista de partidarios de esta hipótesis, en M. REHM, *Der königliche Messias...*, o.c., 84, nota 194.

[330] «Quamvis chronologia huius temporis sit sat manca, videtur tamen Ezechiam iam natum fuisse quando Isaias ministerium suum propheticum incepit; Isaias enim munus propheticum circa 740 ante Christum incepit; Ezechias circa 727-722 thronum ascendit, et uti scimus ex II Reg 18,2, tunc iam 25 annos habuit. Unde certo ante 740 natus est» (F. CEUPPENS, *De Mariologia Biblica,* o.c., 27).

[331] Información sobre los intentos recientes para hacer cuadrar la cronología, en M. REHM, *Der königliche Messias...*, o.c., 85, y J. SCHILDENBERGER, «Die junfräuliche Mutter Maria im Alten Testament», a.c., 119-120.

la figura de Ezequías una solución poco convincente[332]. Además, el conjunto de la profecía, con su sentido de amenaza para la casa de David —y no sólo para Ajaz—, excluye que el Emmanuel sea precisamente un hijo de Ajaz[333].

En todo caso, mi dificultad frente a estas hipótesis es más de fondo. A propósito de Gén 3,15[334], no tuve dificultad en admitir que su interpretación mariológica se da sólo en sentido *plenior;* «la mujer» era Eva en sentido literal inmediato, y María en un nivel profundo (en sentido *plenior);* pero el concepto de «enemistad» que Gén 3,15 afirma de «la mujer» con respecto a la serpiente admite grados; una enemistad puede ser mayor o menor. Por el contrario, si Is 7,14, como he explicado, afirma el signo de la concepción virginal, tal concepto no admite grados; o se da o no se da. No creo que nadie piense en una concepción virginal para ninguna de las figuras que se proponen, cuando se habla de mesianismo indirecto del texto.

La gran dificultad que suele oponerse a la interpretación mesiánica del texto es que, admitida esta exégesis, lo que se ofrece a Ajaz como signo es un acontecimiento que se realizará varios siglos después. ¿Cómo puede ser signo para Ajaz un acontecimiento futuro no comprobable por él?

Ante todo, por muy poco inteligible que el hecho pueda resultar para nosotros, hombres de cultura occidental, hay que reconocer que no es ajeno a la mentalidad de la Biblia el que Dios dé signos que son posteriores al acontecimiento que garantizan. Un ejemplo clásico se encuentra en el capítulo 3 del Éxodo. Yahvé da a Moisés el encargo de sacar de Egipto a los israelitas. Ante las dudas de Moisés, Yahvé le da un signo que será posterior a la salida de los israelitas; Moisés tendrá que sentirse enviado, convocar a los israelitas, acudir al Faraón y ponerse en camino con el pueblo, teniendo, como garantía de su misión, un signo que sólo después tendrá lugar: Yahvé respondió: «Pues yo estaré contigo, y ésta será la señal de que te he enviado: cuando hayas sacado

[332] «Daß man die nach 2 Kö 18,1-2 bestehenden chronologischen Schwierigkeiten durch Konjektur beseitigt, läßt die Identifikation auch nicht überzeugender erscheinen» (H. GESE, «Natus ex Virgine», a.c., 85-86, nota 38).

[333] «Es ist daher auch sachgemäß, daß dieses Zeichen nicht ihm allein gegeben wird, sondern "ihnen" *(lakem* V. 14), dh der herrschenden Dynastie *(bêt David* V. 13). M.E. ist damit die beliebte Exegese, mit Immanuel sei der Ahassohn Hiskia gemeint, schlechterdings ausgeschlossen» (ibíd., 85).

[334] «Establezco enemistad entre ti y la mujer».

de Egipto al pueblo daréis culto a Dios sobre esta montaña» (Éx 3,12)[335].

Por lo demás, convendrá no perder de vista que Is 7,14 es signo de algo complejo: de que la dinastía no será aniquilada y de un futuro sombrío que va a caer sobre la casa de David. Ajaz no verá el signo del Emmanuel, pero verá algo que tiene conexión con él, la caída de Samaría y Damasco (profetizada en v.16); ello, a la vez que permitía la no aniquilación de la dinastía, debería haberle hecho comprender que la hora de la tragedia sobre la casa de David estaba en puertas[336].

Los criterios externos que dan ulterior y definitiva firmeza a la exégesis que he presentado[337] son abundantes, mucho más abundantes que en el caso de Gén 3,15 (donde, por lo demás, bastaban para hacer cierta su interpretación mariológica). Tanto Mt 1,22-23[338] como Lc 1,31[339] han interpretado Is 7,14 como profecía de la concepción virginal de Jesús de la que ellos testifican el cumplimiento. La tradición patrística es primitiva y unánime[340]. En cuanto al magisterio eclesiástico, recuérdese que Pío VI condenó el 20 de septiembre de 1779 una obra de I. L. Isenbiehl sobre la profecía del Emmanuel[341], porque afirmaba que el texto de Isaías no se refería «al parto virginal de la Madre de Dios» ni «al verdadero Emmanuel, Cristo, el Señor», ni en sentido literal ni en sentido típico; la condenación del Papa se realiza con frases sumamente severas: lo «condenamos como [libro] que contiene doctrina y proposiciones falsas, temerarias, escandalosas, perniciosas, erróneas, favorecedoras de la herejía y heréticas respectivamente»[342]. Por su parte, el Concilio Vaticano II enseñó que María «es la Virgen que concebirá y dará a luz un Hijo, que se llamará Emmanuel, según la profecía de Isaías»[343].

No es necesario que nos detengamos en explicar el uso teológico del texto. En el capítulo VI, al exponer «La doctrina bíblica sobre la virginidad de María», tendremos ocasión de hacerlo.

[335] A propósito de este pasaje, comenta S. BARTINA, «Éxodo», en AA.VV., *La Sagrada Biblia. Texto y comentario. Antiguo Testamento,* o.c., I, 328: «¿Cómo es posible que un signo a largo plazo sea garantía de lo que se ha de realizar con anterioridad? Primero adviértase que el tipo de señal futura no es exclusivo de este pasaje». Retengamos, como ejemplo citado por Bartina, 1 Sam 2,34.

[336] «Man kann dieser Deutung gegenüber einwenden, daß die so verstandene Immanuelgeburt keinen zeichenhaften Charakter habe; denn wenn es ein Zeichen ist, muß es Ahas auch sehen können. Dieser Einwand gilt jedoch nur scheinbar. Was Ahas sehen kann, ist der mit der Geburt zeitlich verknüpfte Untergang der Reiche von Samaria und Damaskus (V. 16b); daran kann Ahas ablesen, was die Stunde geschlagen hat» (H. GESE, «Natus ex Virgine», a.c., 86).

[337] No es mí intención aducir estos criterios extrínsecos para confirmar mi posición favorable al mesianismo directo de Is 7,14. Me limito a mostrar cómo estos criterios ofrecen ulterior certeza de que en un sentido verdaderamente bíblico (al menos *plenior* o típico; olvidemos aquí las dificultades técnicas que, a mi juicio, tiene un sentido *plenior* o típico de Is 7,14) el texto: *a)* es mesiánico; *b)* es mariológico; *c)* afirma la concepción y el nacimiento virginales del Mesías. Esto es lo único que exigen los textos del magisterio que citaré; deberá, sin embargo, añadirse que la tradición exegética patrística es favorable al mesianismo directo.

[338] «Todo esto sucedió para que se cumpliese lo que el Señor había anunciado por el profeta que dice. *He aquí que una virgen concebirá y dará a luz un hijo, y llamarán su nombre Emmanuel,* que traducido quiere decir *Dios con nosotros».*

[339] «He aquí que concebirás y darás a luz un Hijo, a quien pondrás por nombre Jesús».

[340] Para los comienzos de la tradición patrística con Justino e Ireneo cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II,* o.c., 103-122.

[341] Cf. F. MONTAGNINI, «L'interpretazione di Is 7,14 di I. L. Isenbiehl», en AA.VV., *Il Messianismo,* o.c., 95-104.

[342] *EnchB* 74.

[343] LG 55: AAS 57 (1965) 59. Sobre la interpretación y valoración de este texto, véase lo que he escrito en el capítulo III, párrafo «Mariología y Escritura».



CAPÍTULO V

MARÍA EN EL NUEVO TESTAMENTO[1]

Como era fácilmente presumible, la doctrina mariológica del Nuevo Testamento es de una riqueza incomparablemente mayor que la del Antiguo. Es la diferencia lógica existente entre la realización y el anuncio, entre la realidad y la sombra. Dentro de las posibilidades de espacio de las que disponemos aquí, procuraremos concentrar la atención en la Mariología de los Evangelios de la infancia y en la Mariología de San Juan.

1. **Los Evangelios de la infancia. Su género literario**[2]

El primer problema que plantean los Evangelios de la infancia es el de su género literario. Como síntesis de los estudios más recientes se pueden señalar tres notas:

[1] Para el presente capítulo, además de la bibliografía más general recogida en la nota 3 de la introducción a la «Parte segunda» de esta obra, cf. R. E. BROWN (dir.), *Mary in the New Testament. A collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars* (Philadelphia 1978); A. FEUILLET, «La Vierge Marie dans le Nouveau Testament», en H. DU MANOIR, *Maria,* o.c., VI, 15-69; P. GAECHTER, *Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien* (Innsbruck ^{2}1954); ÍD., *Marjam die Mutter Jesu* (Einseideln ^{2}1981); J. GALOT, *Marie dans l'Évangile* (París-Lovaina 1958); M. J. GRUENTHANER, «Mary in the New Testament», en J. B. CAROL, *Mariology,* o.c., I, 80-108; G. HILLION, «La Sainte Vierge dans le Nouveau Testamen», en H. DU MANOIR, *Maria,* o.c., I, 41-68; M. LÀCONI, «Maria nel Nuovo Testamento», en R. SPIAZZI, *Enciclopedia Mariana «Theotócos»,* o.c., 33-47; A. MERK, «Das Marienbild des Neuen Bundes», en P. STRÄTER, *Katholische Marienkunde,* I (Paderborn 1947) 44-84; PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria in Sacra Scriptura,* o.c., IV: *De Beata Virgine Maria in Evangeliis Synopticis;* V: *De beata Virgine Maria in Evangelio S. Ioannis et in Apocalypsi;* I. DE LA POTTERIE, *María en el misterio de la Alianza*, trad. esp. (Madrid 1993); H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament* (Helsinki 1969); K. H. SCHELKLE, *Die Mutter des Erlösers. ihre biblische Gestalt* (Düsseldorf 1958); K. STOCK, *Maria, la Madre del Signore nel Nuovo Testamento* (Roma 1997); J. J. WEBER, *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament* (París 1951); J. ZMIJEWSKI, *Die Mutter des Messias. Maria in der Christusverkündigung des Neuen Testaments* (Kevelaer 1989). Para los temas más concretos de este capítulo iré dando ulterior bibliografía, cuando me ocupe de cada uno de ellos.

[2] Cf. R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah. A commentary on the Infancy Narratives in Matthiew and Luke* (Garden City-Nueva York 1977); J. DANIÉLOU, *Les Évangiles de l'Enfance* (París 1967); R. LAURENTIN, *Les Évangiles de*

1) Son narraciones sustancialmente históricas. No es dudoso que tanto Mateo[3] como Lucas[4] pretenden referir hechos acaecidos[5]. En Lucas, en concreto, no puede olvidarse que su prólogo, con su fuerte apelación a la autoridad de sus fuentes y su propósito de asegurar «la firmeza de las enseñanzas» (Lc 1,4), precede y afecta a su Evangelio de la infancia[6], del cual, por supuesto, no hay ningún motivo crítico para pensar que sea una adición posterior en el plan de conjunto de su Evangelio, en el sentido de que en una fase primitiva el prólogo enlazara directamente con el comienzo de la narración de la vida pública (Lc 3,1).

2) Tales narraciones están construidas de un modo artístico[7]. Ello implica fundamentalmente una selección de materiales en función de una construcción literariamente bella. Probablemente en Mateo —aunque la determinación del criterio que ha guiado a Mateo en la disposición de los hechos es cuestión muy debatida— lo más obvio sea pensar con K. Stendhal que la construcción se haya hecho sobre una doble pregunta: ¿Quién es Jesús? (c.1), es decir, la intención de hacerle conocer como Mesías, hijo de David, y ¿cuál fue su patria terrena? (c.2), es decir, mostrar el lugar de los acontecimientos mesiánicos iniciales de un Jesús que es paradójicamente, a la vez, belenita y nazareno[8]. Para Lucas es clara la

l'Enfance du Christi. Vérité de Noël au-delà des mythes. Exégèse et sémiotique, historicité et théologie (París 1982); J. MICHL, «Die Jungfrauengeburt im Neuen Testament», a.c., 145-184; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia*, I: *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (Madrid 1990); II: *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia* (Madrid 1986); III: *Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2* (Madrid 1987); IV *Nacimiento e infancia de Jesús en San Mateo* (Madrid 1990); ORTENSIO DA SPINETOLI, *Introduzione ai Vangeli dell'Infanza* (Brescia 1967).

[3] Cf. ORTENSIO DA SPINETOLI, *Introduzione ai Vangeli dell'Infanza*, o.c., 22-23.

[4] Cf. ibíd., 71-72.

[5] «Allgemein ist dazu zu sagen, daß Mt (vgl. Hinweise auf erfüllte Weissagungen) und Lk (vgl. 1,1-4) geschichtliche Ereignisse erzählen wollen, nicht erbauliche Legenden» (J. MICHL, «Kindheitsgeschichte Jesu», en H. HAAG, *Bibel-Lexikon* [Einsiedeln 1951] col. 918).

[6] «It would seem curious to us that an evangelist should preface his work by quoting as his authorities original eyewitnesses and servants of the word, and should then go on immediately to two chapters of pious fiction» (M. D. GOULDER-M. L. SANDERSON, «St. Luke's Genesis»: *The Journal of theological studies* 8 [1957] 27). Cf. también P. GAECHTER, *Marjam die Mutter Jesu*, o.c., 8.

[7] ORTENSIO DA SPINETOLI, *Introduzione ai Vangeli dell'Infanza*, o.c., 25-29 (para Mateo), 72-77 (para Lucas).

[8] «Quis et Unde? An Analisis of Mt 1-2», en W. ELTESTER, *Judentum, Urchristentum, Kirche*. Festschrift für J. Jeremias (Berlín 1960) 94-105. Como

construcción de cuadros que se corresponden paralelamente: anunciación a Zacarías y anunciación a María; el *Magnificat* y el *Benedictus*, para citar sólo un par de ejemplos[9].

3) Tales narraciones están influenciadas por un cierto procedimiento literario *midráshico*[10]. He atenuado la frase lo más posible. Mientras que es sumamente corriente la afirmación de que el género literario de los Evangelios de la infancia es un *midrash*[11], la mejor monografía sobre el concepto de *midrash*, que es la de A. G. Wright, es categóricamente negativa: los Evangelios de la infancia no son un *midrash*[12]. Pienso que Wright tiene toda la razón: los *midrashim* judíos, especialmente las narraciones *midráshicas* de historias de infancia, contienen una prolongación y un embellecimiento literario de textos bíblicos, meramente imaginativo (legendario) y sin base histórica[13]. Sin embargo, tomando la palabra *midrash* en un

advierte Stendhal a lo largo de su artículo, el c.1 de Mateo *(Quis?)* se abre con las palabras «Genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham» (v.1) y se cierra con la afirmación de que José «le puso el nombre de Jesús» (v.25), mientras que el c.2 *(Unde?)* comienza recordando que «habiendo nacido Jesús en Belén de Judea...» (v.1), para concluir con la narración de que José «fijó su domicilio en una ciudad llamada Nazaret, para que se cumpliera lo que habían dicho los profetas: Será llamado nazareno» (v.23).

[9] Para construcción de conjunto del Evangelio de la infancia en Lucas y el modo artístico con que ordena las escenas cf. P. GAECHTER, *Maria im Erdenleben*, o.c., 10-12; R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Lc I-II* (París 1957) 26-33.

[10] ORTENSIO DA SPINETOLI, *Introduzione ai Vangeli dell'Infanza*, o.c., 29-43 (para Mateo), 77-91 (para Lucas).

[11] Además de las referencias contenidas en los pasajes de Ortensio da Spinetoli citados en la nota anterior, véanse también los datos que ofrece sobre el particular G. GRAYSTONE, *Virgin of all Virgins. The Interpretation of Luke 1,34* (Roma 1968) 59-61. Tanto Graystone como Ortensio da Spinetoli hacen referencia, por su importancia, a los estudios de S. Muñoz Iglesias, que culminan en los volúmenes que he citado en la nota 2 de este capítulo.

[12] *The literary Genre Midrash* (Staten Island, NY 1967) 139-142. Sus últimas palabras con taxativas: «The NT stories are not midrashic» (ibíd., 142). Aunque hablando primariamente de la perícopa de los Magos, P. GAECHTER, «Die Magierperikope (Mt 2,1-12)»: *ZKTh* 90 (1968) 281, hace suya, en toda su amplitud con respecto a los Evangelios de la infancia en cuanto tal, la posición de Wright: «Er stellt die Frage: Sind die evangelischen Kindheitsberichte Midrasch? Und antwortet mit einem entschiedenen Nein». Con respecto a la propuesta de R. LAURENTIN, *Structure et Théologie...*, o.c., 117-118, de calificar el género literario como *mashal*, A. G. WRIGHT, *The literary Genre Midrash*, o.c., 141, escribe: «The suggestion is no more satisfactory than the classification midrash».

[13] «The Jewish stories of biblical figures were of a composite genre, midrashic infancy stories, because they were at the same time embellishments on the biblical text» (A. G. WRIGHT, *The literary Genre Midrash*, o.c., 142). Es interesante advertir la diferencia entre historia y *midrash*. «History is concer-

sentido amplio (y, en realidad, poco técnico), en cuanto narraciones llenas de alusiones bíblicas, se puede, por comodidad, seguir usando el término[14]. Pero estas alusiones no oscurecen en nada el sentido histórico de las narraciones. A un hombre imbuido en la lectura del Antiguo Testamento, como es el caso de nuestros dos evangelistas, al narrar hechos reales que son precisamente cumplimiento de lo que el Antiguo Testamento había anunciado, no puede menos de venirle a la pluma espontáneamente alusiones a esos anuncios previos. Es sumamente interesante que mientras que este hecho en sí no disminuye la historicidad del relato, que estará, a lo más, matizada por el carácter artístico de la narración, impone un método exegético complejo y lento: habrá que descubrir esas alusiones al Antiguo Testamento en concreto, estudiarlas en sus contextos veterotestamentarios y volver después con los resultados de ese estudio al texto evangélico, lo que permitirá desvelar toda su profundidad implícita (a la vez que desarrollar el sentido *plenior* que los pasajes aludidos tenían ya en el Antiguo Testamento de modo desconocido para los judíos contemporáneos de ellos e incluso quizás para los mismos hagiógrafos)[15]. Laurentin ha sido el gran promotor de este método[16].

ned with the interpretation of events; midrash is concerned with the interpretation of texts» (ibid., 98). Por eso, los midrashim «start from the old text as point of departure»; mientras que el Evangelio de la infancia «starts from Jesus, presents his infancy in biblical language, in terms of Old Testament texts wich find their fulfilment in him» (G. GRAYSTONE, *Virgin of all Virgins...*, o.c., 61). «Die Evangelisten waren nicht daran interessiert, das AT zu erklären. Ihr Augenmerk ist darauf gerichtet, Geschehenes in seiner theologischen Tragweite darzustellen, wofür das AT oft das Beweismaterial lieferte» (P. GAECHTER, «Die Magierperikope [Mt 2,1-12]», a.c., 280).

[14] J. Coppens, en una conferencia pronunciada en Toledo en la V Semana de Estudios y Coloquios sobre Problemas Teológicos Actuales (28-8/2-9-1972), organizada por la Comisión episcopal para la Doctrina de la Fe (conferencia desgraciadamente no publicada), proponía calificar el género literario de los Evangelios de la infancia como *narraciones de cumplimiento;* el género literario de las *narraciones de cumplimiento* es muy frecuente en todo el Evangelio, pero está muy especialmente subrayado en los de la infancia. Creo la denominación de Coppens mucho más exacta que hablar de *midrash* en sentido amplio; permítaseme, sin embargo, como hago en el texto, seguir usando el término, tan poco propio, una vez que mis explicaciones han dejado claro en qué sentido lo utilizo.

[15] «Cette actualisation des paroles et faits bibliques en fonction d'une donnée neuve renouvelle la signification de deux termes de la référence: le texte ancien ainsi utilisé, et la donnée en fonction de laquelle il est utilisé» (R. LAURENTIN, *Structure et Théologie...*, o.c., 118; véase ibíd., 7-8).

[16] Todo el libro de Laurentin al que acabo de referirme en la nota anterior es una aplicación del método preconizado en las páginas que cito en ella.

Se reconoce, como dato cierto, que el Evangelio de la infancia de Mateo y el de Lucas proceden de tradiciones diversas[17]. Incluso llama la atención ya en una primera lectura que José es la figura central en el Evangelio de la infancia de Mateo, mientras que María lo es en el de Lucas[18]. Se puede suponer, sin dificultad, que, de una manera o de otra, Lucas ha tenido a María como fuente principal de su Evangelio de la infancia[19]. Para Mateo no sería inverosímil una cierta participación, como fuente, de los «hermanos del Señor», es decir, de los parientes del Señor, parientes probablemente por parte de José[20]; ello explicaría el relieve de José en la narración[21].

[17] E. NELLESSEN, «Die Verkündigung der Menschwerdung in Mt 2»: *MSt* 4 (1969) 186, comparando los Evangelios de la infancia según Mateo y según Lucas respectivamente, y después de reseñar los intentos de A. Resch y L. Conrady por encontrarles una fuente común, escribe: «Jedoch ist die Lösung in entgegengesetzter Richtung zu suchen: Nicht Einheit der Quelle, sondern ganz verschiedene Traditionen, die wohl aus verschiedenen Gemeinden stammen. Man kann mit Sicherheit sagen, daß keiner der beiden Evangelisten die Kindheitsgeschichten des anderen bekannt hat».

[18] «*Matthieu* présente l'enfance du point de vue de Josph, chef de la Sainte Famille et témoin du mystère de la naissance virginale. C'est lui que nous voyons agir, réfléchir, se debattre avec Dieu et les hommes. Marie est au second plan. A-t-elle eu en ce mystère un engagement conscient et personnel? Le primier Évangile nous le laisse ignorer. *Luc,* au contraire, se place au point de vue de Marie. C'est elle qui est le centre du récit: celle qui "conserva" ses souvenir "en son coeur" (2,19 et 51)» (R. LAURENTIN, *Court Traité sur la Vierge Marie* [París [5]1968] 22-23.

[19] «*Luc* semble tenir d'elle [de Marie] (quoique indirectement) ce qu'il sait de l'Évangile de l'enfance: il se réfère par deux fois aux 'paroles', c'est-à-dire, selon le style biblique, aux événements parlants qu'elle méditait en son coeur (Lc 2,19 et 51). Il se réfère à ses étonnements (2,33 et 48), à ses incompréhensions momentanées (1,29.34 et surtout 2,50), réstrospectivement illuminées par les révélations ou méditations ultérieures» (R. LAURENTIN, *Court Traité sur la Vierge Marie,* o.c., 20). Que María ha sido fuente del Evangelio de la infancia para Lucas es indiscutible; lo que no puede afirmarse con seguridad es si lo ha sido directa o indirectamente.

[20] En tal caso, se llegaría a José como fuente última para los pasajes en cuestión. Tiene razón J. MICHL, «Kindheitsgeschichte Jesu», a.c., 918, al escribir que, aunque no se pueda demostrar, tampoco puede rechazarse sin más la existencia de un núcleo de recuerdos de José sobre los acontecimientos de la infancia de Jesús y que ese núcleo haya podido servir de base al Evangelio de la infancia en Mateo.

[21] Por lo demás, la fuente probable de los parientes del Señor no explica todas las características del Evangelio de la infancia en Mateo; así, por ejemplo, el hecho de subrayar los aspectos de visión universalista. En efecto: «*Mt.* 1-2 semble s'être attaché aux ouvertures universalistes: visiteurs venus d'Orient, fuite de Jésus en pays étranger. [...] *Matthieu* s'est plus à faire mention des femmes étrangères qui ouvrent la perspective au-delà d'Israël» (R. LAURENTIN, *Court Traité sur la Vierge Marie,* o.c., 22).

2. La narración de la Anunciación (Lc 1,26-38)[22]

La narración comienza con un cierto dato cronológico: «En el sexto mes fue enviado el ángel Gabriel, de parte de Dios, a una ciudad de Galilea llamada Nazaret» (v.26). Ello sitúa la anunciación a María en una fecha aproximadamente seis meses posterior al anuncio hecho a Zacarías (Lc 1,8-22)[23]. Pero es interesante que la referencia cronológica va acompañada por otra geográfica («una ciudad de Galilea llamada Nazaret»). Al determinar el género literario de los Evangelios de la infancia, he señalado, como primera característica, que se trata de narraciones sustancialmente históricas, e indicado los motivos que justifican esta afirmación de historicidad. Por ello no pretendo ahora demostrar sólo por estas referencias cronológica y geográfica la historicidad de este pasaje; la considero apoyada ya en los motivos sólidos indicados que militan a favor de los Evangelios de la infancia en cuanto tales. Sin embargo, no está fuera de lugar recordar que las coordenadas

[22] Cf. M. ALLARD, «L'Annonce à Marie et les annonces de naissances miraculeuses de l'Ancien Testament»: *NRTh* 78 (1956) 730-733; J. P. AUDET, «L'Annonce à Marie»: *RB* 63 (1956) 346-374; J. AUER, «Maria und das christliche Jungfräulichkeitsideal. Eine biblisch-dogmatische Studie»: *Geist und Leben* 23 (1950) 411-425; P. BENOIT, «L'Annonciation (Lc 1,26-38)»: *Assemblées du Seigneur* 6 (1965) 40-57; M. CAMBE, «La χάρις chez Saint Luc. Remarques sur quelques textes, notamment le κεχαριτωμένη: *RB* 70 (1963) 193-207; S. GAROFALO, «Ancilla Domini», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De Mariologia et Oecumenismo,* o.c., 49-57; R. LAURENTIN, *Structure et Théologie...,* o.c.; J. LEAL, «La salutación del ángel y la Inmaculada»: *EE* 28 (1954) 391-415; L. LEGRAND, *L'Annonce à Marie (Lc 1,26-38). Une apocalypse aux origines de l'Évangile* (París 1981); ST. LYONNET, «χαῖρε κεχαριτωμένη», a.c., 131-141; ÍD., *Le Récit de l'Annonciation et la Maternité divine de la Sainte Vierge* (Roma 1954); ÍD., «L'Annonciation et la Mariologie Biblique. Ce que l'exégèse conclut du récit lucanien de l'annonciation concernant la mariologie», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria in Sacra Scriptura,* o.c., IV, 59-72; A. MÉDEBIELLE, «Annonciation», en *DBS* 1, 262-297; M. MIGUÉNS, «Servidora del Señor», en ibíd., IV, 73-110; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia,* o.c., III; L. PANIER, *La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1-2* (París 1991); S. DEL PÁRAMO, «La Anunciación de la Virgen»: *EstB* 6 (1957) 161-185; A. SPINDELER, «Knecht Gottes und Magd des Herrn», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria in Sacra Scriptura,* o.c., IV, 111-121; M. DE TUYA, «Valoración exegético-teológica del "Ave, gratia plena"»: *CTom* 83 (1956) 3-27; M. ZERWICK, *Historia infantiae. Lucas 1-2* (Roma 1959).

[23] «Der Abschnitt beginnt V. 26 mit einer Zeitangabe, die das Folgende in eine relative Chronologie mit dem Vorausgehenden (V. 5-25) bringt, nämlich ungefähr sechs Monate, nachdem die Geburt des Täufers Johannes an dessen Vater Zacharias verheißen war» (J. MICHL, «Die Jungfrauengeburt im Neuen Testament», a.c., 155).

de tiempo y espacio son las coordenadas propias de lo histórico: lo que ha sucedido alguna vez y en algún sitio. Sin pretender demostrar nada nuevo, hay, sin duda, aquí una confirmación estilística de la historicidad ya demostrada.

La historicidad sustancial que posee el pasaje no excluye la posibilidad de que la mención de un «ángel» (aparición externa) sea un procedimiento literario para expresar una experiencia mística interior de María. Naturalmente, la discusión de si *aquí* se trata realmente de la aparición externa de un ángel, no tiene que ver nada con la afirmación de la existencia de ángeles, que considero perteneciente a la fe católica[24]. En todo caso, si se tratara de una experiencia interna, habría que añadir que esa experiencia mística de María no nos sería accesible o inteligible sino no a través del diálogo que nos transmite Lucas y que, en esta hipótesis, sería la única expresión en forma dialogal que poseemos de ella. El motivo para plantear esta cuestión es que, como es bien conocido, la expresión «el ángel de Yahvé» designa indistintamente en la Escritura a un ángel enviado por Dios o a Dios mismo[25]. «Ángel de Yahvé (del Señor)» es la expresión que utiliza Mateo (1,20) para hablarnos del anuncio hecho a José sobre la concepción virginal de Jesús[26]. Es verdad que Lucas emplea un nombre concreto para el ángel, «Gabriel». Daniélou, sin embargo, piensa que es posible que el nombre del ángel sea una mera influencia literaria de Dan 9,21 (único pasaje junto con Dan 8,16, en que tal nombre aparece en el Antiguo Testamento)[27] por paralelismo entre el

[24] Como conclusión de la historia del dogma de los ángeles, escribe, G. TAVARD, «Die Engel», en AA.VV., *Handbuch der Dogmengeschichte,* II-2b (Friburgo-Basilea-Viena 1968) 95: «Daß der Glaube an die Existenz guter und böser Engel Teil der katholischen Glaubenslehre ist, versteht sich von selbst. Er ist enthalten in der Heiligen Schrift, wird ausgesagt von ökumenischen Konzilien, bestätigt durch die einmütige Übereinstimmung der Väter und von allen Theologen gelehrt».

[25] Cf. «Engel Jahwes»: H. HAAG, *Bibel-Lexikon,* o.c., 395-398.

[26] Mateo griego escribe: ἄγγελος Κυρίου; traduzco «ángel de Yahvé» porque creo que ésa tuvo que ser la expresión de la fuente aramea. No se olvide que κύριος es la palabra con que los LXX traducen invariablemente el nombre de Yahvé. El proceso por el que llegaron a esta traducción es bien conocido: en el Antiguo Testamento se designa a Yahvé como Señor; Él es «el Señor de los señores» (Dt 10,17; Sal 136,7). «So konnte allmählich der Eigenname Jahwe durch seinen Königstitel (Adonai) ersetzt und in der LXX mit κύριος wiedergegeben werden» («Herr», en H. HAAG, *Bibel-Lexikon,* o.c., 696).

[27] «Il semble donc raisonnable de penser que la désignation de l'ange par le nom de Gabriel relève de Lc et vienne de l'influence littéraire exercée sur

contenido del anuncio en el pasaje profético de Daniel y en Lc 1,26-38[28]. En todo caso, «es necesario distinguir lo que está seguramente afirmado por la Escritura, es decir, que Dios se ha manifestado a María, y el modo de esta manifestación»[29]. Por lo demás, la hipótesis de una experiencia mística interna no crearía problemas al teólogo; sin querer hacer de esto una razón para aceptarla[30], tendría para él la comodidad de que sería más fácil afirmar que María entendió cuanto en las palabras del ángel se dice; si tales palabras son expresión de la experiencia mística de María, es mucho más claro que ella tuvo que entender su significado, que si se tratara de una palabra externa que se le dirige[31].

La persona destinataria del mensaje es una virgen: el ángel es enviado «a una virgen» (πρὸς παρθένον) (v.27). Se afirma expresamente la virginidad de María en el momento de la anunciación[32].

son récit par *Daniel* 9,21-27» (J. DANIÉLOU, *Les Évangiles de l'Enfance,* o.c., 31). Una vez atribuida la designación de un nombre concreto (Gabriel) a mero influjo literario de la profecía de Daniel sobre Lucas, Daniélou piensa que se puede afirmar que la aparición en Lc 1,26 queda reducida a la temática del «ángel de Yahvé», y con ello queda abierta la posibilidad de que el «ángel» sea aquí un modo de hablar de una manifestación de Dios mismo.

[28] Cf. ibíd., 29, donde relaciona la expresión «[un hombre] objeto del favor de Dios» *(hâmûdôt)* de Dan 9,23 con la palabra κεχαριτωμένη de Lc 1,28, a la vez que insiste en que «l'objet de l'annonce est par ailleurs identique: il s'agit de la venue eschatologique de Yahweh».

[29] Ibíd., 31.

[30] Para juzgar del problema con conocimiento de causa sería necesario estudiar también las razones aducidas por G. GRAYSTONE, *Virgin of all Virgins...,* o.c., 77-80, quien de un análisis de las anunciaciones a María y a Zacarías deduce que no puede tratarse, en esas dos narraciones de Lucas, de una dramatización de una experiencia interna.

[31] He escrito que en tal hipótesis «es mucho más claro»; con ello indico que no quiero hacer depender plenamente ciertas cuestiones (p.e., si María ha conocido la divinidad de Jesús en la Anunciación) de la respuesta que se dé a la pregunta de si la Anunciación fue una experiencia mística o un diálogo externo; sólo quiero subrayar que, en la primera hipótesis, María *no pudo no entender* su significado, ya que el diálogo se habría construido literariamente a partir de su propia experiencia. Prescindiendo de ambas hipótesis, para la cuestión del conocimiento de la divinidad de Jesús por parte de María, ya en la Anunciación, desde un punto de vista exegético, cf. R. LAURENTIN, *Structure et Théologie...,* o.c., 165-175; un estudio de la tradición sobre el tema ha sido realizado por D. UNGER, «Utrum secundum Doctores Ecclesiae Virgo Maria Filium suum Dei Filium esse nuntio angelico cognoverit», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria in Sacra Scriptura,* o.c., IV, 347-420.

[32] G. GRAYSTONE, *Virgin of all Virgins...,* o.c., 83, subraya que el v.27, que describe a la persona destinataria de la misión del ángel, tiene, en su misma redacción, una acentuación de la virginidad de María; el ángel es enviado «a una

Esta virgen está ἐμνηστευμένη (v.27); la voz pasiva del verbo μνηστεύω puede significar *desposarse* o *casarse,* y, por tanto, en nuestro caso, su participio pasivo puede indicar que María estaba *desposada* o que estaba *casada*[33]. Por la sola narración de Lucas no sería posible optar por una u otra traducción. Sólo la situación descrita en Mt 1,18.20 y 24 nos lleva a resolver la cuestión a favor de un desposorio, previo a la boda estrictamente dicha[34]. En todo caso, si alguien prefiere que el verbo significa *casada* como en Lc 2,5, es absolutamente indispensable no olvidar que en Lc 1,27 va en aposición con el sustantivo *virgen;* sea cual fuere su situación con respecto al matrimonio, es decir, situación de desposada o de casada, María conserva su virginidad[35].

virgen desposada con un varón llamado José, de la casa de David, y el nombre de la virgen era María». «The verse is skilfully constructed, leading from God and finally ending at "Mary the Virgin". What is remarkable is that twice the epithet *parthenos* is applied to Mary. Strickly speaking, it would have been sufficient in the first instance to have written *pros emnêsteumenên* (cf. 2,5), and, in the second, *kai to onoma autês Mariam.* To no other individual New Testament woman is the epithet so applied, almost as a title (cf. Mt 1,23). It seems clear that Luke wishes discreetly to draw attention to Mary's virginity. [...] It is clear that Luke, in view of his interest in virginity in general and in Mary's moral status in particular, at least intends to say that she was *virgo intacta* at the time of her espousals, and not merely a young girl presumed to be such».

[33] El verbo μνηστεύω en la voz activa significa «pedir por esposa»; en voz pasiva puede decirse de una mujer desposada o casada; cf. F. ZORELL, *Novi Testamenti Lexicon graecum* (París 1911) s.v., donde se encontrarán referencias también a autores extrabíblicos.

[34] Me parece imposible la posición de C. M. HENZE, «Beatissima Virgo, cum caelestem excepit nuntium, S. Joseph non solis sponsalibus, sed nuptiis iuncta erat et cum eo cohabitabat»: *DT*(Pi) 51 (1948) 46-58; para mantenerla se ve obligado a traducir el verbo παραλαμβάνω por «retener en su casa», lo cual me parece del todo inviable; el verbo significa «recibir», y en Mt 1,20 y 24 se trata de llevar a casa a la propia desposada, es decir, el paso de los desposorios al matrimonio propiamente dicho. En el texto he citado también a Mt 1,14, porque pienso que πρὶν ἢ συνελθεῖν es allí igualmente expresivo de la situación de desposados (la fase de *qiddušîn* = «santificación» en el sentido de «segregación» de la desposada); cf. I. GOMÁ CIVIT, *El Evangelio según San Mateo (1-13)* (Madrid 1966) 32-33. La misma posición es la de P. GAECHTER, *Maria im Erdenleben,* o.c., 92: «Nachdem Maria als Verlobte mit Joseph keinen Geschlechtsverkehr haben konnte, ist πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς (V. 18) nicht gleichbedeutend mit "ehe sie miteinander geschlechtichen Verkehr hatten", sondern muß als synonym zu παραλαμβάνειν verstanden werden». Sobre las puntualizaciones de Gaechter a ciertas ideas corrientes, demasiado simplificadas, sobre la situación con respecto a los derechos matrimoniales durante los desposorios judíos (puntualizaciones que están aludidas en la primera parte de la frase de Gaechter que acabo de transcribir) véase más adelante la nota 87.

[35] Del hecho de que la expresión completa es παρθένος μνηστευμένη ἀνδρί, H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala 1945) 107-109, ha preten-

María está desposada con un «varón llamado José, de la casa de David» (v.27). No hay duda alguna de que la expresión «de la casa de David» está unida gramaticalmente con José y no con María[36]. José es de ascendencia davídica, como tienen interés en afirmar tanto la genealogía de Lc 3,23-38 (adviértase el v.31) como la de Mt 1,1-16[37]. No hay ningún dato cierto para afirmar que María fuera también de la casa de David[38]. Teniendo en cuenta su parentesco con Isabel (Lc 1,36), la cual era «de las hijas de Aarón» (Lc 1,5)[39], habrá que pensar que María era, de alguna manera, de familia sacerdotal[40].

La inseguridad de la ascendencia davídica de María —personalmente diría más que inseguridad, pues todo indica que hay que relacionarla con una ascendencia sacerdotal— se ha objetado, a veces, contra la interpretación que en el capítulo anterior he hecho de Is 7,14, sobre todo si se tiene en cuenta que Is 7,14 está en relación estrecha con Is

dido que la frase significaría «una joven mujer casada», sin especial atención a su integridad virginal. Aparte de que lo correcto es interpretar los elementos adjetivales en función del sustantivo, que en nuestro caso es la palabra παρθένος, la cual sólo puede traducirse por «virgen» (véase el texto de Graystone que he transcrito en la nota 32), tiene toda la razón H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament,* o.c., 84, al escribir contra Sahlin: «Das sich aus der Perikope ergebende Gesamtbild verbietet jedoch eine solche Deutung».

[36] P. GAECHTER, *Marjam die Mutter Jesu,* o.c., 12, de modo arbitrario, considera el inciso «desposada con un varón llamado José» como una adición posterior al texto primitivo de Lucas; así, y sólo así, consigue ligar la expresión «de la casa de David» con María y no con José. Sobre la imposibilidad de referir las palabras «de la casa de David» a María sola (en este caso habría que haber esperado a continuación ὄνομα αὐτῆς en lugar de ὄνομα τῆς παρθένου), o a José y a María a la vez, cf. R. LAURENTIN, *Structure et Théologie...,* o.c., 112, nota 6.

[37] «Il est remarquable [...] que les deux évangiles qui montrent un tel souci de rattacher Jésus à David par Joseph sont aussi les deux seuls qui nous disent que Marie a conçu de l'Esprit Saint sans "connaître d'homme"» (ibíd., 113).

[38] «Nous ne savons rien d'une ascendance davidique de Marie, quoi qu'aient cherché à inventer des critiques trop bien intentionnées» (J. DANIÉLOU, *Les Évangiles de l'Enfance,* o.c., 17). Amplia información sobre el tema en G. M. VERD, «La estirpe de la Madre del Mesías»: *Mar* 48 (1986) 105-153. Véanse también los datos recogidos por TH. ZAHN, «Brüder und Vettern Jesu, III, § 11», en ÍD., *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur,* VI (Leipzig 1900) 328-330, nota 2.

[39] «Son époux, Zacharie, appartient de surcroît à la classe d'Abia: cette famille est du plus pur sang sacerdotal» (R. LAURENTIN, *Structure et Théologie...,* o.c., 114).

[40] «Jésus tout en appartenant officiellement à la race de David —appartenance homologuée avec tant de relief par le recensement de Quirinus— a des liens de parenté avec la tribu sacerdotal par sa mère» (ibíd.).

11,1[41]. La objeción parece olvidar que la importancia de la descendencia física era para la mentalidad de los autores bíblicos muy secundaria: la ley del levirato (Dt 25,5-6) suponía que el hijo nacido de un hombre y su cuñada viuda era posteridad del hermano muerto y no del padre carnal; una mujer estéril podía obtener descendencia entregando a su marido una de sus esclavas. La importancia de una descendencia jurídica y moral era muy superior a la que puede tener en la mentalidad de nuestros días[42].

Por ello, atendiendo a su filiación jurídica, Jesús es hijo de David. Mateo lo dirá formalmente al comienzo de una genealogía (Mt 1,1)[43], que se cierra con una ruptura de fórmula (v.16)[44], que está exigiendo la explicación de la perícopa siguiente (v.18-25), que aclara la fórmula del v.16 con el

[41] Recuérdese que en Is 11,1 se dice: «Pero un brote saldrá del tronco de Jesé y de sus raíces brotará un vástago». J. SCHILDENBERGER, «Die jungfräuliche Mutter Maria in Alten Testament»: *MSt* 4 (1969) 133, ha creído que tanto la profecía de Natán como este versículo de Isaías exigían la ascendencia davídica de María. «Maria muß wohl auch leiblich von David abstammen; das verlangt wohl die Verheißung an David. Ein ausdrückliches Zeugnis für diese davidische Abstammung Marias haben wir zwar nicht; man kann aber auch nicht das Gegenteil beweisen». Pienso que Schildenberger, al hacer esta afirmación, recarga su exégesis con una dificultad innecesaria, ya que creo que tal afirmación no está exigida ni por las grandes líneas de su exégesis ni por la profecía de Natán o por Is 11,1. G. DEL OLMO, «La profecía del Emmanuel (Is 7,10-17). Estado actual de la interpretación», a.c., 377, escribe: «El origen davídico de María es una mera hipótesis». Juzgo muy difícilmente sostenible el origen davídico de María; pero personalmente observaría que el núcleo principal de la exégesis de Schildenberger es independiente de esta afirmación secundaria (véase el texto de Laurentin que cito en la nota 42).

[42] «Pour les auteurs bibliques la paternité physique n'a pas, pour une authentique descendance, l'importance essentielle que nous lui reconnaissons. Lorsqu'un cadet épousait la veuve de son frère, la posterité n'etait pas la sienne, mais celle du frère mort (cf. Rt 4,5). C'est parce qu'il repugne à cette confiscation radicale qu'Onan invente l'onanisme (Gen 38,6-9). De même une femme stérile pourvait obtenir une descendance par une de ses servantes (Gen 16,2; 30,1-6 et 9,13). Pour nous évangélistes comme pour leurs contemporains, la descendance est affaire juridique et morale plus que biologique et physique» (R. LAURENTIN, *Structure et Théologie...,* o.c., 113).

[43] Para un estudio de la genealogía de Jesús en Mateo cf. A. VÖGTLE, «Die Genealogie Mt 1,2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte», en ÍD., *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung* (Düsseldorf 1971) 57-102. Según S. BARTINA, «Jesús, el Cristo, ben David ben Abraham (Mt 1,1). Los apellidos de la Biblia y su traducción al castellano»: *EstB* 18 (1959) 375-393, el comienzo de esta genealogía nos conservaría el nombre, el título honorífico y los apellidos del Señor.

[44] Mientras que todos los eslabones de la genealogía están unidos por el verbo «engendró», el v.16 dice: «Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, que es llamado Cristo».

tema de la concepción virginal[45]. Hijo de David llamará a Jesús también Lucas con palabras del ángel (Lc 1,32)[46] en la perícopa que estamos estudiando, la cual es precisamente el relato de la concepción virginal de Jesús.

Es sabido que los esenios esperaban un Mesías real descendiente de David y un Mesías sacerdotal descendiente de Sadoq[47]. Lucas, al habernos presentado a Jesús como hijo de David en un sentido legal e indicado discretamente el parentesco sacerdotal de María, parece haber querido señalar que no se trata de personajes distintos: Jesús el Mesías es, a la vez, el Mesías davídico del mesianismo real y el Mesías aarónico del mesianismo sacerdotal[48].

La primera palabra del ángel a María es una palabra de saludo: «Alégrate» (χαῖρε) (v.28). Ha sido corriente interpretar esta palabra como un saludo vulgar e incluso profano. Χαῖρε es, en efecto, el saludo ordinario de los griegos. Se suponía en tal caso que el sustrato semítico habría sido: *paz (shalom)*[49]. En esta línea parece haberse colocado la Vulgata al traducir el saludo normal griego χαῖρε por el saludo habitual latino: *ave*. Continuando este camino, la traducción castellana más obvia podía ser incluso el saludo corriente: *hola*.

Sin embargo, el método exegético que he insinuado más arriba para los Evangelios de la infancia invita a preguntarse

[45] Cf. I. GOMÁ CIVIT, *El Evangelio según San Mateo (1-13)*, o.c., 25. El versículo 16 «unterbrach das Schema "A zeugte den B" ausgerechnet im scheidenden Schlußglied (V. 16). Dieses nennt Joseph nur als "den Mann Marias, von der Jesus geboren wurde". Damit war Jesus zwar bereits eindeutig als rechtlicher Sohn Josephs ausgewiesen. Aber der Evangelist hatte das Bedürfnis, noch eine Erklärung und Rechtfertigung dieser ungewöhnlichen Art der Eingliederung Jesu in die davidische Erbfolge anzuschließen» (A. VÖGTLE, «Die Genealogie Mt 1,2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte», a.c., 70).

[46] «El Señor Dios le dará el trono de David su padre» (Lc 1,32).

[47] «Les Esséniens attendaient à la fois un messie royal issu de David et un messie sacerdotal issu de Sadoq» (J. DANIÉLOU, *Les Évangiles de l'Enfance*, o.c., 33-34).

[48] «La position de Luc relativement à la question des messies d'Aaron et d'Israël se situe dans le prolongement des textes qui laissent comprendre cette double messianité au sens d'une double descendance: *Document de Damas* et *Testament des douze patriarches*. Il a cherché l'apparentement sacerdotal du côté de Marie, et la descendance davidique du côté de la parenté légale et officielle de Joseph. En tous cas, il n'y a pour lui qu'un Messie-Sauveur, royal et hiératique, qui est Jésus» (R. LAURENTIN, *Structure et Théologie...*, o.c., 116).

[49] Algunos autores favorables a reconstruir la base hebrea del saludo como *shalom leka* pueden verse en J. LEAL, «Evangelio según San Lucas», en AA.VV., *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Nuevo Testamento*, o.c., 60.

si no habrá aquí alguna alusión al Antiguo Testamento. Es curioso que la traducción de los LXX utiliza la palabra χαῖρε en Sof 3,14; Zac 9,9, y Jl 2,21[50]. Especial importancia revisten los dos pasajes que cito en primer lugar: «Alégrate, hija de Sión. Grita de júbilo, Israel. Regocíjate y exulta de todo corazón, hija de Jerusalén. Yahvé ha retirado las sentencias contra ti, ha expulsado a tus enemigos. El Rey de Israel, Yahvé, está en medio de ti; no temas ya mal alguno» (Sof 3,14-15); «Alégrate sobremanera, hija de Sión; da gritos de júbilo, hija de Jerusalén. He aquí que viene a ti tu rey: es justo y victorioso; es humilde y cabalga en un asno, en un pollino de asna» (Zac 9,9)[51]. En ambos casos se trata de una invitación a la hija de Sión para que se alegre por la llegada de los tiempos nuevos, de los tiempos mesiánicos; la invitación se concretiza aún más en Zac 9,9, en cuanto que se le indica que salga a dar la bienvenida al rey mesiánico; se la invita a una salida jubilosa al encuentro del Mesías[52]. María es el prototipo en el que se realiza, en plenitud, la realidad de la «Hija de Sión»[53]. El ángel la invita a la alegría, porque el Mesías viene, va a venir dentro de unos instantes precisamente a su seno. Χαῖρε no es así un saludo banal, sino que plantea el anuncio del ángel, ya desde su primera palabra, en un contexto mesiánico. Es la invitación a la alegría mesiánica, porque la anunciación es la buena noticia de que el Mesías va a nacer de ella[54].

Las palabras del ángel continúan con la apelación «llena de gracia» (κεχαριτωμένη) (v.28)[55]. Reproduzco la traduc-

[50] En este punto es fundamental ST. LYONNET, Χαῖρε κεχαριτωμένη, a.c., 131-141.

[51] Jl 2,21, puede considerarse bastante paralelo en cuanto alusión a los tiempos mesiánicos y, por tanto, a la alegría mesiánica; pero se distancia de los otros dos, en cuanto que la interpelada no es la hija de Sión, sino la «tierra». Aparte de estos tres textos, la palabra χαῖρε aparece en los LXX en Lam 4,21, pero éste es un caso aparte; como dice R. LAURENTIN, *Structure et Théologie...*, o.c., 65, nota 1, χαῖρε parece tener allí sentido irónico.

[52] Cf. F. BUCK, «Zacarías», en AA.VV., *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento*, VI (Madrid 1971) 512.

[53] Para el tema baste remitir a la bibliografía que cito en el capítulo 3, notas 31 y 32.

[54] SAN PEDRO CANISIO, *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta*, l.3, c.3 (Ingolstadii 1577) 243, proponía ya entender esta palabra como invitación a la alegría.

[55] Cf. I. DE LA POTTERIE, «κεχαριτωμένη en Lc 1,28»: *Bibl* 68 (1987) 357-382, 480-508. Véase también E. DELEBECQUE, «Sur la salutation de Gabriel à Marie (Lc 1,28)»: *Bibl* 65 (1984) 352-355.

ción tradicional, aunque soy consciente de que no es una simple traducción de la palabra griega, sino el fruto de una reflexión de fe[56]. Sin embargo, veremos en seguida que, como reflexión de fe, reproduce todo el sentido del término. «Llena de gracia» *(gratia plena)* es la versión de la Vulgata[57]. Cuando, por reacción contra ella, Erasmo tradujo *gratiosa,* introdujo un término cargado de una impresionante ambigüedad, de la que carece la palabra griega: el adjetivo latino *gratiosa* puede incluso referirse a la belleza corporal[58], mientras que el verbo χαριτόω, derivado de la raíz χαρις, tiene en el Nuevo Testamento un claro sentido teológico[59].

El verbo χαριτόω, como verbo terminado en όω, tiene sentido causal[60] y denota abundancia[61]; en el lenguaje teológico del Nuevo Testamento significa que Dios hace a uno

[56] La Vetus latina tradujo *gratificata;* esta traducción, por lo menos, no tiene el inconveniente de la de Erasmo, de admitir e incluso sugerir una interpretación profana (véase el texto al que hace referencia la nota 58); su sentido obvio está en el orden de la gracia. En el «Liber de Nativitate Mariae» 4,1 y 9,1, en A. DE SANTOS, *Los Evangelios Apócrifos.* Edición crítica y bilingüe (Madrid [2]1963) 249 y 255, se llama, dos veces, a María *gratia plena;* partiendo de este hecho, sugiere W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung,* o.c., 49, la posibilidad de que la traducción de la Vulgata dependa de este apócrifo. La única dificultad de esta hipótesis es que el *Liber de Nativitate Mariae* debe de ser del siglo IX (cf. A. DE SANTOS, *Los Evangelios Apócrifos,* o.c., 243).

[57] Sobre ella cf. CH. MOHRMANN, «Ave gratificata»: *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 5 (1951) 1-6; F. STUMMER, «Beiträge zur Exegese der Vulgata 3: Lc 1,28»: *ZAW* 62 (1949-1950) 161-167; G. M. VERD, «"Gratia plena" (Lc 1,28). Sentido de una traducción»: *EE* 50 (1975) 357-389.

[58] Para la traducción de Erasmo, cf. H. GRAEF, *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung,* o.c., 321. Por la razón que indico en el texto, no puedo estar de acuerdo con Graef cuando, interpretando «gratiosa» como «in Gunst stehend», comenta que ello «dem eigentlichen Sinn des Griechischen viel näher ist». Sobre la traducción de Lutero («holdselig») cf. W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung,* o.c., 217. Ya SAN PEDRO CANISIO, *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta,* l.3, c.4, p.249, había criticado tanto la traducción de Erasmo como la de Lutero.

[59] Ésta es la tesis fundamental de M. CAMBE, «La χάρις chez Saint Luc. Remarques sur quelques textes, notamment le κεχαριτωμένη», a.c., 193-207.

[60] La terminación en όω es característica de los verbos causativos; cf. J. FANTINI, «Κεχαριτωμένη (Lc 1,28). Interpretación filológica»: *Salmanticensis* 1 (1954) 760-761. Por poner un ejemplo vulgar, fácilmente controlable en cualquier diccionario griego, mientras δουλεύω significa «ser esclavo», δουλόω es «hacer esclavo», «reducir a esclavitud».

[61] Cf. A. MÉDEBIELLE, «Annonciation», a.c., 283. Véanse los ejemplos aducidos por el mismo Médebielle: θαυμαστόω, «ensangrentar»; σποδόω, «llenar de estupor»; σποδόω, «cubrir de ceniza»; en todos ellos hay un matiz de abundancia. Véase en la nota siguiente el único texto —además de Lc 1,28— de todo el Nuevo Testamento, en que aparece el verbo χαριτόω.

abundantemente objeto de su gracia[62]. Por ello, el participio pasivo, que encontramos en el v.28, puede traducirse como «hecha *abundantemente* objeto de la gracia o benevolencia divina». Tratándose de un participio de pretérito, es claro que María ha sido hecha objeto de la gracia de Dios anteriormente al momento en que el ángel le habla. El texto nada dice sobre el momento en que comenzó a serlo. Sería, sin embargo, lingüísticamente una extrapolación suponer que, al no indicarse el momento en que María comenzó a ser objeto de la gracia, la palabra implica que lo fue desde el primer instante de su ser[63]. Con ello se pretende ver una afirmación de la Inmaculada Concepción de María ya en la forma verbal de la palabra κεχαριτωμένη. Pero tal modo de razonar tiene el inconveniente de deslizarse de una forma de indeterminación, que sólo implica que era ya realidad antes de que el ángel pronunciara esta palabra, a una afirmación extensiva a toda la existencia de María. El paso no está filológicamente justificado. Creemos que se puede llegar a la afirmación de la Inmaculada Concepción de María por una reflexión sobre la palabra κεχαριτωμένη, pero no por una mera consideración de su forma gramatical.

Por ello creo necesario explicar cómo, a través de una reflexión de fe, se pasó del concepto de abundancia de gracia, significado por el verbo χαριτόω, al de plenitud de gracia. Para ello es mucho más interesante y fecundo en consecuencias advertir que el participio hace aquí las veces de un nombre propio[64]; incluso la carencia de artículo subraya el carácter de apelativo nominal que tiene aquí el participio[65].

[62] «Para alabanza de la gloria de su gracia, con la cual nos *colmó de gracia* en el Amado» (Ef 1,16). Traduzco así el verbo χαριτόω siguiendo la indicación de M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci* (Roma 1953) 427, quien anota: «gratia (i.e. donis) cumulo».

[63] «Le participe est au parfait parce que Marie a été depuis toujours et reste à jamais l'objet de la faveur exceptionnelle que suppose le charisme de la maternité messianique» (M. CAMBE, «La χάρις chez Saint Luc. Remarques sur quelques textes, notamment le κεχαριτωμένη», a.c., 204). La observación es teológicamente correcta, pero filológicamente exagerada.

[64] «At hic, deficiente nomine, Κεχαριτωμένη est fere nomen proprium!» (M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci,* o.c., 130).

[65] Ya SAN PEDRO CANISIO, *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta,* l.3, c.7, p.266 había señalado que el participio sin artículo adquiere el sentido de algo que se es por excelencia sobre los demás. Para el matiz causal («parce que tu es κεχαριτωμένη...») que introduce la ausencia de artículo, cf. M. CAMBE, «La χάρις chez Saint Luc. Remarques sur quelques textes, notamment le κεχαριτωμένη», a.c., 204-205, nota 30.

No pienso que se pueda llegar tan lejos como Audet, que ve en este caso un cambio de nombre propio[66], como era frecuente en el Antiguo Testamento[67] y también en el Nuevo[68], cuando Dios da una misión. Sería inexplicable, en esta hipótesis, que no haya quedado ningún rastro posterior de que María haya utilizado el nuevo nombre o haya sido llamada con él. Pero aunque no haya habido estrictamente un cambio de nombre, ya he dicho que el participio hace en este versículo las veces de un nombre propio. Es sabida la importancia que el nombre tenía para los judíos. Debía expresar lo que la persona es en realidad. Y ello es especialmente exacto cuando es Dios mismo quien impone un nombre[69]. La abundancia de gracia que se proclama con esta apelación nominal a María tiene que corresponder a la misión de María y a su dignidad de Madre de Dios.

Ésta ha sido la cuestión a la que la reflexión cristiana de fe tenía que aportar y aportó una respuesta: ¿qué abundancia de gracia corresponde a lo que María es en realidad? Sólo el concepto de plenitud expresa la abundancia de gracia correspondiente a la misión de María. Esa plenitud se interpretó primeramente como excluyente de todo pecado personal de María; más tarde se comprendió que tenía que excluir también absolutamente la mancha misma del pecado original[70]. Con esto queda indicado cuáles son la trascendencia y el uso teológico de esta importante expresión, y cómo fue punto de partida de un progreso dogmático que culminaría en la definición dogmática de la Inmaculada Concepción de María; la traducción de la Vulgata *gratia plena* («llena de gracia») es un testimonio del camino que se estaba recorriendo[71].

Las palabras «el Señor contigo» (ό Κύριος μετὰ σοῦ) completan el versículo 28. Por la aposición a la expresión «llena de gracia» (κεχαριτωμένη), parece que deben entenderse como una afirmación («el Señor está contigo») y no como un deseo («el Señor esté contigo»). «Se adivina que Dios está con la Virgen María ("el Señor está contigo") porque por ella se realizarán las grandes predicciones que pondrán a Dios con los hombres (Emmanuel = Dios con nosotros)»[72].

Pasando al versículo 31 encontramos en él el núcleo central del anuncio: «He aquí que concebirás y darás a luz a un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús» (v.31). Su simple lectura hace indudable que el versículo se ha construido con clara alusión a Is 7,14. Existe incluso el detalle de que, al igual que en Isaías, es la madre la que ha de poner el nombre al niño. La única diferencia entre los dos textos está en el nombre: Emmanuel en Isaías, y Jesús en Lucas. La diferencia de nombres es bastante pequeña, si se atiende a su significado: Emmanuel significa «Dios con nosotros»; Jesús, «Yahvé salva»[73]. Del mero nombre no se podría deducir la divinidad de Jesús. Yahvé puede salvar por sí mismo o por hombres enviados por Él. De hecho, el nombre de Jesús lo han llevado en el Antiguo Testamento Josué y el sumo sacerdote que vino con Zorobabel del destierro (Zac 3,1-10; Ag 2,3.4)[74].

[66] «Au nom de Marie, l'ange substitue le titre de κεχαριτωμένη: c'est son "nom nouveau", celui sous lequel elle est connue dans le dessein de Dieu, révélé dans le message"» (J. P. AUDET, «L'Annonce à Marie», a.c., 359). M. CAMBE, «La χάρις chez Saint Luc. Remarques sur quelques textes, notamment le κεχαριτωμένη», a.c., 204, compara el κεχαριτωμένη con el nombre de Pedro impuesto por Jesús a Simón.

[67] Los casos son frecuentes; baste citar los cambios de Abram por Abraham (Gén 17,5); Saray por Sara (Gén 17,15); Jacob por Israel (Gén 32,29), etc.

[68] Baste recordar la imposición del nombre de Pedro (Mt 16,18); véase en la nota 66 la posición de Cambe, quien alude a este caso.

[69] «Dabei herrscht die Überzeugung, daß der Name dem Wesen oder wenigstens den Qualitäten seines Trägers entspricht» («Name», en H. HAAG, *Bibel-Lexikon*, o.c., 1194). Es conocido el hecho de que en la Escritura, cuando alguien impone un nombre, procura justificarlo a través de una derivación etimológica (a veces, más o menos artificial), pero que muestra la preocupación de que el nombre corresponda a lo que es la persona: cf. Gén 2,23; 4,1; 4,25, etc. Sobre los casos en que es Dios mismo quien pone o cambia un nombre, escribe H. SCHÜRMANN: «Wenn Gott im Alten Bund einem Erwählten einen Namen gab, gab er ihm einen sprechenden, bedeutsamen, oft einen solchen, der das künftige Werk schon anzeigte» («Es wurde ihm der Name Jesus gegeben...» (Lk 2,21). Zum Verständnis eines liturgischen Festes», en ID., *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Gesinnungen zum Neuen Testament* [Düsseldorf 1970] 225).

[70] Explico este proceso de reflexión de fe en el capítulo VIII, párrafo «Doctrina de la Tradición».

[71] También la Peshitta tiene la misma expresión, como señalaba SAN PEDRO CANISIO, *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta*, l.3, c.7, p.266, quien atribuye a ello una gran importancia por tratarse de una traducción al arameo (siriaco).

[72] A. FEUILLET, *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après Saint Jean. La rôle de la Vierge Marie dans l'histoire du salut et la place de la femme dans l'Église* (París 1974) 118.

[73] Cf. J. LEAL, «Evangelio según San Lucas», a.c., 64.

[74] Josué y Jesús son transcripciones diversas del mismo nombre hebreo Yošua o Yešua (la abreviación del nombre de Yahvé, Yo, se pronunciaba «Ye» en época aramea; cf. F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Tes-*

Lucas, a mi juicio, aludirá más adelante, en esta misma perícopa, a la divinidad de Jesús (v.35). Tendremos ocasión de verlo. Su pensamiento teológico será entonces de una impresionante finura.

El v.34 contiene una pregunta de María, que plantea humildemente una dificultad al anuncio del ángel: «¿Cómo será eso, pues no conozco varón?». El versículo tiene una gran importancia teológica[75]. La interpretación tradicional ha visto en él no sólo una afirmación de hecho (no conozco *hasta ahora* varón), sino un propósito para el futuro: no conozco varón, es decir, no quiero o no puedo conocerlo[76]. Esta exégesis se remonta, por lo menos, a San Gregorio de Nisa[77]. Este modo de entender el versículo no sólo es el más natural en el contexto[78], sino que tiene un fundamento

tamenti, o.c., s.v. *Yešua*); para el nombre Yešua desde el punto de vista filológico cf. C. Pozo, «Dieu, amour et miséricorde», en Commission Théologique Internationale, *Dieu, la Bonne Nouvelle* (París 1999) 35-36.

[75] Existen dos monografías importantes sobre este versículo: J. F. Craghan, *Mary. The Virginal Wife and the Married Virgin. The Problematic of Mary's Vow of Virginity* (Roma 1967), y G. Graystone, *Virgin of all Virgins...,* o.c.

[76] R. Laurentin, *Magnificat. Action de grâces de Marie* (París 1991) 33, señala que, también hoy, es frecuente el uso del presente para expresar un estado o una resolución, en frases tan corrientes como «no bebo» o «no fumo». Reseño también la propuesta de M. Herranz, *La virginidad perpetua de María* (Madrid 2002) 27, quien cree poder traducir: «¿Cómo será esto sin que yo conozca nunca varón?».

[77] «Immerhin führt Gregor von Nysa als erster den Nachweis, daß Maria aus freiem Entschluß immerwährende Jungfräulichkeit erwählt habe» (W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung,* o.c., 91). El texto de Gregorio de Nisa dice: «Oye la púdica voz de la Virgen. El ángel anuncia el parto; pero ella se adhiere a la virginidad y piensa que debe anteponerse la integridad a la anunciación angélica; ni es incrédula con el ángel ni desiste de su propósito. Me he prohibido, dice, la intimidad con el varón. *¿Cómo me sucederá eso, pues no conozco varón?» (Oratio in diem natalem Christi:* PG 46,1140; CMP 970; *EnchM* 512). «The Christmas sermon *In natalem Christi* (MG 46,1128-1149), highly important for the history of the feast of the Nativity, was delivered on the 15th of December, 386. H. Usener, denied its authenticity (*Weihnachtsfest* p.247); K. Holl *(Amphilochius v. Ikon.* p.231) defended it and has found approval» (J. Quasten, *Patrology,* o.c., III, 277).

[78] H. Quecke, «Lk 1,34, in den alten Übersetzungen und im Protoevangelium des Jakobus»: *Bibl* 44 (1963) 499-520; Íd., «Lk 1,34 im Diatessaron»: *Bibl* 45 (1964) 85-88; Íd., «Zur Auslegungsgeschichte von Lk 1,34»: *Bibl* 47 (1966) 113-114; Íd., «Zitationen von Lk 1,34 in der koptischen Literatur», en *Διακονία πίστεως (Homenaje a J. A. de Aldama)* (Granada 1969) 45-59. En este último trabajo (p.45) escribe Quecke: «Es ging mir dabei vor allem um jene Fälle, in deren ἄνδρα οὐ γινώσκω, als "ich habe keinen Mann erkannt" oder ähnlich wiedergegeben worden ist». Quecke, por tanto, ha recogido, sobre todo, antiguas traducciones en las que el presente griego γινώσκω se vierte e interpreta como una afirmación de pretérito. Se trata de un dato que enriquece

filológico muy serio. Graystone ha expuesto los diversos intentos que se han hecho de reconstruir la posible forma semítica subyacente[79]. P. Joüon ha propuesto una reconstrucción a base de un participio[80]. Personalmente me inclinaría a pensar que la hipótesis más sencilla es que la forma hebrea fuese un *yiqtol* con el matiz modal de *poder, deber, querer*[81]; esta forma hebrea ha podido muy fácilmente ser traducida al griego por un presente de indicativo; en nuestro caso se habría traducido al griego «no conozco», cuando en realidad la forma hebrea significa «no quiero o no puedo conocer»[82].

Modernamente se han propuesto otras interpretaciones de este versículo, diversas de la tradicional[83]. En los intentos a los que voy a referirme, no se trata, en modo alguno, de poner en duda la virginidad perpetua de María. Pero creen los autores de estas nuevas interpretaciones que el propósito de virginidad de María habría sido posterior a la experiencia mística de la Anunciación[84] y, por ello, no podría estar ex-

nuestros conocimientos de la historia de las traducciones (y, en alguna medida también, de la historia de la exégesis). El problema está —si no se recurre a alguna teoría de las que expondremos a continuación (por lo demás, ninguna de ellas carente de serias dificultades)— en qué puede significar, en el contexto y como dificultad de María, una mera afirmación de pretérito. Así lo ha visto con claridad M. Dibelius, «Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium», en H. Kraft - G. Bornkamm - M. Dibelius, *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze,* I (Tubinga 1953) 11-12, nota 3: «Diese Frage ist nur begreiflich, wenn Maria überhaupt keinen Mann erkennt, mit dem sie in Zukunft Umgang haben wird. Eine Braut kann nicht so sprechen, kann zum mindesten nicht darüber erstaunt sein, daß ihr vom Engel ein Sohn verheissen wird». Véase, más adelante, en el cap. VI nota 11, un testimonio parecido, muy interesante, de Loisy.

[79] G. Graystone, *Virgin of all Virgins...,* o.c., 123-124.

[80] «Marie affirme un état présent impliquant volonté d'y persévérer. Cette nuance est parfaitement exprimée en hébreu par le participe: *'énenni yoda'at 'iš,* comme traduit fort bien Delitzsch» (P. Joüon, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ* [París 1930] 284).

[81] Cf. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique,* n.313-l (Roma 1923) 304, donde trata de este matiz modal del *yiqtol.*

[82] Así también, por poner otro ejemplo, es frecuente traducir Sal 23,1 con las palabras: «El Señor es mi pastor, nada me falta», cuando, por estar este último verbo en la forma *yiqtol,* el sentido es: «El Señor es mi pastor, nada me puede faltar».

[83] Una breve exposición de estas nuevas interpretaciones puede verse en J. Michl, «Die Jungfrauengeburt im Neuen Testament», a.c., 159-161; E. Schillebeeckx, *María, Madre de la Redención,* trad. esp. (Madrid 1969) 96-103.

[84] Esta tendencia a concebir el propósito de virginidad de María como posterior a la Anunciación aparece ya en Lutero; véase el testimonio de él, que he citado anteriormente (capítulo II, nota 55) y que volveré a citar más ade-

presado en el v.34 como algo anteriormente existente. En aquel momento, sería una muchacha, todavía virgen, normalmente desposada y que piensa que en un futuro próximo vivirá matrimonialmente con su esposo.

Así Gaechter[85], al que se adhiere Schillebeeckx[86], cree que se ha exagerado al equiparar en las costumbres judías los derechos matrimoniales existentes en los desposorios y a partir de la boda; el desposorio hacía que el uso matrimonial no fuera jurídicamente punible, pero no podría decirse que tal uso se considerara correcto antes de la boda[87]. En esta situación de hecho, María, desposada, pero no casada aún, habría dicho al ángel: «¿Cómo será eso, pues no conozco (todavía) varón?», es decir, en mi situación de desposada no conozco, no puedo conocer todavía varón[88].

Es interesante que Gaechter —como hacía la interpretación tradicional— reconoce al presente griego «no conozco» el sentido de «no puedo» o «no quiero conocer». Sus matizaciones sobre la excesivamente fácil equiparación de desposorios y boda entre los judíos son interesantes y justificadas. Pero traducir la frase del v.34 introduciendo un «todavía», aparte de que es añadir una palabra que no está en el texto[89],

lante (capítulo VI, nota 12): *«Postquam* sensit se esse matrem filii Dei, *non optavit* fieri matrem filii hominis, sed *mansit in eo dono» (Anton Lauterbachs Tagebuch aus Jahre 1539:* WA 48,579). También para Calvino, María no habría abrazado el propósito de virginidad hasta que en la Anunciación se sintió elegida para Madre del Hijo de Dios; así en *Harmonia Evangelii Lucae 1,34: Calvini opera* 45, 30; cf. K. ALGERMISSEN, «Calvin, Johann», a.c., 1044. Para el posible contexto confesional de la posición de Lutero cf. C. POZO, «La posición de los católicos y de los protestantes...», a.c., 220.

[85] *Maria in Erdenleben,* o.c., 79-98.

[86] *María, Madre de la Redención,* o.c., 97-98, 103-104.

[87] *Maria in Erdenleben,* o.c., 79-89. Como conclusión escribe: «Es besteht damit kein Zweifel, daß zur Zeit, als Maria verlobt war, auf die Jungfrauschaft der Braut am Hochzeitstage größtes Gewicht gelegt wurde und ihr Verlust eine öffentliche Schmach bedeutete, für religiös eingestellte Mädchen zugleich ein Vergehen gegen Gottes Willen» (ibíd., 89). Poco antes había escrito: «War er [der Geschlechtsverkehr] vorher zwischen den Verlobten nicht widerrechtlich, so war er doch widersittlich, eine unehrbare Handlung, eine Sünde vor dem Gewissen und vor Gott» (ibíd., 87).

[88] Ibíd., 92-98. «V. 34 spiegelt somit ihre aktuelle Situación wider: sie ist erst verlobt, noch nicht verheiratet, und darf daher bis zur Heimführung nicht an Geschlechtsverkehr denken. So kommt sowohl das Praesentische wie auch der durative Wert des Ausdrucks ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω zur Geltung und entspricht die Antwort Marias genau ihrer Lage» (ibíd., 95).

[89] «Dazu muß die Begründung "da ich einen Mann nicht erkenne" im Sinn von "da ich einen Mann noch nicht erkenne", οὐ γινώσκω also in Sinn von οὔπω γινώσκω verstanden werden, ohne daß man sagen kann, daß der Evangelist es so gemeint hat» (J. MICHL, «Die Jungfrauengeburt im Neuen Testament», a.c., 159).

hace decir a María algo muy poco inteligente[90]. No se olvide que las anunciaciones de nacimientos en la Escritura no insisten en que la concepción vaya a realizarse *inmediatamente:* Ana, la madre de Samuel, recibe la promesa de un hijo estando en Siló (1 Sam 1,18) y la concepción de Samuel tiene lugar después del regreso a Ramá (v.19); en el mismo Lucas, Zacarías recibe el anuncio del ángel cuando está de servicio en el templo y separado de su mujer (Lc 1,8-20), y la concepción tiene lugar después de terminado el tiempo de su ministerio y después de su vuelta a casa (v.23-24). La dificultad de María, en la hipótesis de Gaechter, sería de una ingenuidad increíble. La respuesta del ángel hubiera podido limitarse a indicarle que esperase el breve período de tiempo que a ella, ya desposada, la separaba de la boda (!). Pero una respuesta así podría habérsela imaginado María sin necesidad de avanzar una pregunta inútil[91].

Un camino distinto ha sido el escogido por J. P. Audet[92], al que Craghan ha prestado su adhesión en su amplia monografía[93]. Según él —y en esto coincide con Gaechter—, María sería una muchacha aún virgen y ya desposada que piensa en el matrimonio con todas sus consecuencias[94]. Al oír el anun-

[90] «Aber diese These nimmt an, daß die Jungfrau die Ankündigung der Schwangerschaft schon an die nächste Zeit, nicht erst auf die Tage nach dem Heimführung bezieht, was aus dem Text nich zu entnehmen ist» (ibíd.).

[91] «In Verlegenheit brauchte sie [Maria] dadurch nicht zu kommen. Und wenn sie von der Verheissung etwa insofern überrascht würde, als der Tag der Heimführung noch nicht bestimmt oder diese zu einem verhältnismässig späten Termin in Aussicht genommen wäre, dann würde sie doch natürlicherweise in den Worten des Engels allenfalls eine Anregung oder Aufforderung erblicken, die Hochzeit bald oder sobald wie möglich zu vollziehen» (J. GEWIESS, «Die Marienfrage, Lk 1,34»: *BZ* 5 [1961] 231).

[92] J. P. AUDET, «L'Annonce à Marie», a.c., 362-372.

[93] *Mary. The Virginal Wife and the Married Virgin...,* o.c., 71-99.

[94] Para Audet, «Marie, en outre, était une jeune femme, fiancée depuis quelque temps déjà» («L'Annonce à Marie», a.c., 363); después de rechazar como inverosímil el propósito de virginidad de María anterior a la Anunciación (p.367-369), insiste en la virginidad perpetua de María que explica por un propósito posterior a la Anunciación: «Cependant, le IV[e] évangile suggère peut-être (19,27), en tout cas la tradition maintient, que Marie, non seulement était vierge au moment de l'annonce, mais demeura vierge jusqu'à la fin de sa vie. Pour expliquer le fait, il suffit de supposer que Marie ait trouvé dans les convenances de la situation que lui avait été faite par sa maternité un motif de demeurer dans l'état où le dessein de Dieu l'avait prise. Il est possible également qu'elle ait voulu se réserver tout entière pour son fils. D'un côté comme

cio del ángel, reconoce en él una alusión a Is 7,14. Ella, a la que la Biblia es familiar, conoce el texto y seguramente lo ha meditado. Comprendiendo el alcance de maternidad virginal de la profecía de Isaías[95], pregunta: «¿Cómo será eso, pues (en ese caso) no conozco varón (es decir, no debo conocer varón)?»[96]. Según María, a quien todo el resto del mensaje ya le ha hecho entrever que se trata del anuncio de la maternidad mesiánica, pregunta, para completarlo, por el dato no explicitado aún por el ángel: su realización virginal[97].

La teoría de Audet me parece muy inviable. En primer lugar, no consta que los judíos, en tiempos de Jesús, interpretaran Is 7,14 en el sentido de una concepción virginal[98]. Pero, sobre todo, aunque se ha pretendido lo contrario[99], no veo que la partícula ἐπεὶ pueda ser aquí elíptica (pues = pues en este caso); en los pocos casos neotestamentarios —ninguno de ellos en Lucas— de un ἐπεὶ elíptico, la significación no es «pues en ese caso», sino «pues en caso contrario»[100], lo que lleva al sentido opuesto al pretendido por Audet, es decir, a un sentido completamente ininteligible[101]. Por lo demás, el sentido normal de ἐπεὶ en el Nuevo Testamento es causal y no elíptico[102].

J. Gewiess ha propuesto no ver en el v.34 más que un recurso literario de Lucas. Según él, en el esquema de las anunciaciones —esquema seguido por Lucas— suele colocarse una pregunta con la que el sujeto receptor del anuncio da ocasión a que el enviado dé una ulterior aclaración de su sentido[103].

Exegéticamente considerada, la teoría de Gewiess sería posible en principio, pero deja intacto el problema de la exégesis del v.34[104]. En efecto, recurso literario o no, la cues-

de l'autre, ce sont de sentiments que Joseph, son fiancé, a pu comprendre sans tarder, et respecter jusqu'à la fin» (ibíd., 373).

[95] María «jeune femme, déjà promise, elle devait penser à "celle" qui aurait, pour tout son peuple, la "joie" de porter dans ses bras, comme son propre enfant, le "Messie du Seigneur". Comment cela se ferait-il? Elle ne le savait trop. Mais une prophétie d'Isaïe, qui avait déjà attiré l'attention de la foi commune, devait retenir également sa pensée: "La jeune fille (vierge) est enceinte et elle donnera naissance à un fils qu'on appellera Dieu-avec-nous" (Is. 7,14). Quelle qu'elle dût être, la mère du "Messie du Seigneur" serait une "jeune fille (vierge)"» (ibíd., 363-364).

[96] «Comment cela se ferait-il, puisque, alors (dans ce cas), je ne dois point connaître d'homme?» (ibíd., 370).

[97] «"Je ne dois point", c'est à dire, je ne dois pas "en ce cas", qui est l'accomplissement de la prophétie d'Isaïe, et donc, dans la circonstance *présente* de la maternité messianique» (ibíd., 370, nota).

[98] Probablemente ni siquiera lo interpretaban en sentido mesiánico. Para la interpretación rabínica de Is 7,14, cf. H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* I (Múnich 1922) 75; la idea de una concepción virginal del Mesías no se encuentra en el judaísmo contemporáneo de Jesús; cf. ibíd., 49-50. Naturalmente queda el recurso a una iluminación sobrenatural que hiciera comprender a María el sentido de Is 7,14, en oposición a la exégesis judía de su tiempo; pero habiendo surgido todas estas interpretaciones —como veremos enseguida— por la dificultad de un propósito de virginidad en María contra el ambiente general judío que no estimaría la virginidad, con igual o mayor facilidad podría suponerse en María una iluminación que la hubiera hecho concebir el propósito de virginidad contra el ambiente judío de la época. Por lo demás, la interpretación de Audet tiene enormes dificultades filológicas que expongo a continuación en el texto; más adelante trataré de la estima de la virginidad en el judaísmo contemporáneo de María, que es mayor que lo que suele suponerse en este tipo de nuevas soluciones.

[99] A favor del valor elíptico de la partícula cf. J. P. AUDET, «L'Annonce à Marie», a.c., 369-370; J. F. CRAGHAN, *Mary. The Virginal Wife and the Married Virgin...,* o.c., 79-86.

[100] «In the New Testament it *[epei* elliptical] occurs ten times, only in the Pauline Epistles and Hebrews, and is a feature of the "direct" style, notably in argumentation and in the diatribe. The ellipsis consists in the suppression of the protasis *(conditio irrealis)* in a conditional sentence, viz. "since (if it were not so, if what I habe said were not true, then...", i.e. "otherwise..."; or, "since (if that were the case - wich it is not), then..."» (G. GRAYSTONE, *Virgin of all Virgins...,* o.c., 113-114).

[101] «When we apply this to Lk 1,34 it gives an impossible sense, the very reverse of what Audet proposes, viz. "since —if that does not happen, if the conception does not take place, in that (unthinkable) case, where there is no conception— then I would not (must not) know man"; briefly, 'How will this happen, since I would not (must not) know man?» (ibíd., 114).

[102] Cf. ibíd., 113.

[103] «Wenn sich in der Tradition der sog. Verkündigungen ein gewisses Schema herausgebildet hat, ist dies ein deutlicher Hinweis, daß sie an eine bestimmte Form gebunden sind, daß die Beschreibung der Vorgänge also nicht nur durch das dargestellte Ereignis, sondern auch durch eine die Tradition leitende Gesetzlichkeit bestimmt wird. [...] Die Entgegnung hat eine bestimmte Funktion. Sie zielt auf das theologische Hauptanliegen der Erzählung hin und dient dazu, es möglichst deutlich herauszustellen. Der Zentralgedanke des Berichts über die Botschaft 1,26ff ist die jungfräuliche Geburt des Messias. Dieser ist in der Antwort des Engels auf das Bedenken Marias 1,34 klar ausgesprochen und erfährt durch die vorbereitende Frage eine besondere Betonung» (J. GEWIESS, «Die Marienfrage, Lk 1,34»: *BZ* 5 [1961] 242).

[104] En el fondo, el mismo Gewiess lo reconoce, cuando escribe: «Der Sinn dieser Frage wird in diesem Fall einzig durch die Antwort bestimmt; denn sie ist ein literarisches Kunstmittel, um das Anliegen des Berichts zur Geltung zu bringen. Ihre Logik ist dabei nicht vom historischen Ereignis her als einer von Maria selbst erhobenen Frage, sondern allein von der schriftstellerischen Seite der Verkündigungsperikope her zu erfassen» (ibíd., 242-243). Naturalmente, este modo de concebir el v.34 deja en pie el problema, al que, a continuación, aludo en el texto y que Michl subraya en las palabras suyas que transcribo en la nota siguiente.

ción es que Lucas no ha podido poner en labios de María una pregunta sin sentido. La pregunta tiene que ser coherente con la situación real descrita en la escena. Y, esto supuesto, habrá que optar por un sentido concreto para la frase[105]. Por mi parte, he expuesto las dificultades de las soluciones de Gaechter y Audet. Creo, por ello, que hay que mantener la solución más obvia, que es la tradicional[106].

Personalmente estoy persuadido de que toda la discusión en torno al v.34 no ha nacido de dificultades internas al versículo, sino de algo que es externo a él: la inverosimilitud de un propósito de virginidad en un ambiente judío en el que la virginidad no era estimada[107]; por otra parte, añádase la paradoja de una muchacha que, con propósito de virginidad, está desposada y, por tanto, en camino del matrimonio.

Hoy, sobre todo después de los descubrimientos de Qumrân, hay que matizar mucho las afirmaciones generales de falta de estima por la virginidad en ambiente judío[108].

[105] «Aber Gewiess hat eine Schwierigkeit seiner Auffassung nicht behoben oder übersehen; nach seiner Ansicht legt nämlich der Evangelist der Jungfrau eine Frage auf die Zunge, die sie so im Verlauf des Stückes nicht stellen kann, außer wenn sie dauernd oder noch wenigstens bis zur Heimführung ehelichen Verkehr meiden will. So kommt man aber wieder zur ersten oder zweiten vorhin besprochenen Deutung [en el estudio de Michl la primera interpretación es la tradicional y la segunda la de Gaechter] [...]. Die Frage stört die Gesprächssituation. Man müßte also annehmen, daß der sonst so feinsinnige Erzähler Lukas hier übersehen hat, daß die Worte der Jungfrau nicht in die geschilderte Lage passen» (J. MICHL, «Die Jungfrauengeburt im Neuen Testament», a.c., 160-161).

[106] Es la misma posición a la que llega R. LAURENTIN, *Structure et Théologie...*, o.c., 179: «Malgré l'intérêt de ces essais ingénieux, nous nous sommes rallié dans les pages qui précèdent à la solution classique où Marie oppose à l'ange sa résolution de rester vierge». La justificación moderna más científica de la interpretación tradicional es, sin duda, la monografía de G. GRAYSTONE, *Virgin of all Virgins...*, o.c.

[107] La observación ha sido ya hecha por R. LAURENTIN, *Structure et Théologie...*, o.c., 179: «Si beaucoup s'écartent de cette solution obvie et classique, c'est qu'elle leur semble impliquer des anachronismes». Por citar un solo ejemplo, baste observar que es ahí donde hace recaer toda la fuerza de su argumentación J. GEWIESS, «Die Marienfrage, Lk 1,34», a.c., 223: «Dabei ist noch zu beachten, daß ein Gelübde oder Vorsatz der Jungfräulichkeit in der damaligen Zeit für ein jüdisches Mädchen etwas durchaus Ungewöhnliches gewesen wäre. Ein solches Vollkommenheitsideal ist der alt. Frömmigkeit bei der Hochschätzung, die Ehe, Familie und Kinderreichtum im AT und auch in spätjüdischen Schriften geniessen, fremd. Ein Jungfräulichkeisgelübde ist im AT nicht bezeugt, was verständlich ist, wenn man bedenkt, daß Fruchtbarkeit als Segen und Unfruchtbarkeit als Fluch und Schande empfunden wurde».

[108] Para el estado reciente de la cuestión cf. R. LAURENTIN, *Structure et Théologie...*, o.c., 176-188; en su estudio es sumamente importante el hecho de haber recogido ciertos pasajes bíblicos que testimonian puntos de apoyo de una mentalidad mucho menos negativa, con respecto a la virginidad, que lo que se supone demasiado fácilmente.

Qumrân demuestra la existencia de un ambiente en que se vive la virginidad incluso en estructuras monásticas[109]; por otra parte, está atestiguada la existencia de miembros casados de la secta, que viven con abstinencia sexual, más o menos temporal, más o menos prolongada[110]. Es verdad que ninguno de estos dos casos —célibes monjes o casados con ascética matrimonial— explica adecuadamente la situación de María y José, pero permite un acercamiento a ella sin explicarlo todo por una inspiración divina fuera de todo ambiente y en contra de todo el ambiente judío[111]. Ni todo se explica por el ambiente esenio de Qumrân ni se apoya todo el peso de la explicación en una inspiración sin relaciones con el ambiente[112].

En todo caso, lo más extraño del caso de María puede parecer el hecho de que se haya desposado teniendo propósito de virginidad. En plan de hipótesis, que me parece bastante razonable, pudiera sugerirse que el ideal de vida virginal, frecuente entre los esenios, podía vivirse solitariamente o en comunidad en ambiente esenio; por el contrario, en un ambiente hostil a la idea misma de virginidad, una joven virgen no podía vivir aislada. Un matrimonio (aparente en cuanto al ejercicio de los derechos matrimoniales) con otro joven, animado del mismo ideal de virginidad, ofrecía a la virgen la condición jurídica que le permitía realizar su pro-

[109] Cf. A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Los descubrimientos del mar Muerto* (Madrid 1971) 147.

[110] «Diese [die nicht-monastische] Gruppe lehnte die Fortpflanzung nicht principiell ab, doch lebte auch sie nach dem allgemein essenistischen Enthaltsammkeitsideal und verurteilte jegliche geschlechtliche Lust» (K. SCHUBERT, «Lebensbild der Gemeinde», en J. MAIER -K. SCHUBERT, *Die Qumran-Essener* [Múnich-Basilea 1973] 42).

[111] La singularidad del propósito de virginidad de María sin conexión alguna con el ambiente está muy subrayada en el «Evangelio del Pseudo-Mateo» 8, 1: «A sola vero Maria novus ordo placendi Deo inventus est, quae promittit Deo se virginem permanere» (A. DE SANTOS, *Los Evangelios apócrifos*, o.c., 197).

[112] «Le propos de virgineté qui est le sens obvie de Luc 1,34, s'élève sans doute très haut au-dessus du Background, mais il y trouve des attaches suffisantes pour qu'on ne soit pas autorisé à le récuser sur cette base au nom de la vraisemblance» (R. LAURENTIN, *Structure et Théologie...*, o.c., 188). «La κεχαριτωμένη était habitée de Dieu par grâce. Elle avait dans la foi, le sens de cette habitation, et de cette appartenance. Elle dut en saisir la plus haute exigence: celle de la chasteté» (ibid.).

pósito[113]. «Lo extraño, a nuestros ojos, de ese uso es una prueba de su historicidad»[114]. El hecho de que así se haya vivido largo tiempo la virginidad en ambientes derivados del judeo-cristianismo, es decir, un monje acompañado por una virgen, apuntaría a un origen precristiano. El uso duró largo tiempo; en el siglo IV lo ataca duramente San Juan Crisóstomo por los abusos y peligros a que podía prestarse[115]. Pero, volviendo al texto evangélico, el hecho de que en Galilea —fuera de ambiente esenio— dos jóvenes, con un ideal común de virginidad, tuvieran que convivir externamente como desposados o casados (lo cual implica la aceptación de la forma jurídica correspondiente), no me parece tan extraño como pudiera suponerse a primera vista[116].

El v.35 contiene la respuesta del ángel a la dificultad que María había propuesto en el v.34: «El ángel respondió y le dijo: El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra. Por eso, lo que nacerá santamente, será llamado Hijo de Dios» (v.35). Contra lo que a veces ha hecho una exégesis demasiado fácil[117], parece que

[113] «Il était impossible en effet à une jeune fille, qui voulait rester vierge, de vivre isolée. Le fait d'être fiancée lui donnait la condition juridique qui lui permettait de réaliser son dessein» (J. DANIÉLOU, *Les Évangiles de l'Enfance,* o.c., 23).

[114] Ibíd. Daniélou continúa: «Il eût été difficilement inventé par les évangélistes».

[115] «Le christianisme sémitique ancién nous montre que cet usage de la vie commune d'une vierge et d'un moine a été répandu. Il a suscité très tôt des réserves dans le monde occidental. Saint Jean Chrysostome le combat au IVe siècle, ce qui prouve sa persistance» (ibíd.).

[116] Según R. LAURENTIN, *Structure et Théologie...,* o.c., 188, sería lo más verosímil que José hubiera igualmente tomado su ideal de virginidad «dans les milieux esséniens». Creo necesario puntualizar mi pensamiento sobre lo que pudiera llamarse el «esenismo» de María y José. Prescindiendo de la literatura sensacionalista (sobre ella, cf. A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Los descubrimientos del mar Muerto,* o.c., 245-249), todos los estudios serios sobre Qumrân, cuando comparan, p.e., la figura del Jesús de los evangelios con el ambiente de Qumrân, subrayan la complejidad del fenómeno consistente en semejanzas acompañadas de desemejanzas profundas; baste citar ibíd., 264-270 (después de señalar semejanzas, párrafo en p.270-271 con el título «Diferencia esencial»); K. SCHUBERT, «Lebensbild der Gemeinde», a.c., 114-127 (igualmente después de las semejanzas, párrafo en p.124-127 con el título «Wichtige Unterschiede»). Sin poder entrar directamente en el tema de las relaciones entre Qumrân y Nuevo Testamento, creo que existió un influjo espiritual de Qumrân mucho más extenso que el radio de los adeptos doctrinales. Afirmar un influjo del esenismo en el ideal de virginidad de María y José no equivale a atribuirles toda la mentalidad teológica esenia.

[117] La sinonimia entre «el Espíritu Santo vendrá sobre ti» y «el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra» ha sido frecuentemente hecha en la exégesis de este versículo; cf., p.e., J. MICHL, «Die Jungfrauengeburt im Neuen Testament», a.c., 161-162.

hay que descubrir en el versículo dos alusiones diversas al Antiguo Testamento[118]. La primera alusión, contenida en las primeras palabras del ángel («El Espíritu Santo vendrá sobre ti») es probablemente una alusión a Gén 1,2 («El Espíritu de Dios se cernía sobre la haz de las aguas»). El tema aludido es así el tema de la creación: Dios, que creó al principio todo de la nada, puede, con su fuerza creadora, hacer que en tu seno se conciba un niño sin concurso de varón[119]; en estas palabras se contendría la respuesta a la dificultad de María, expresada en el versículo anterior.

Las palabras siguientes («El poder del Altísimo te cubrirá con su sombra») introducen un tema distinto. El pasaje ahora aludido es Éx 40,34-35: «La nube cubrió [en el sentido de "ensombrecer"; en hebreo está el futuro de *pi'el* de *kasah]* la tienda de reunión y la gloria *[kabôd]* de Yahvé llenó el tabernáculo. Moisés no pudo ya entrar en la tienda de reunión, porque la nube moraba sobre ella [en los LXX "la cubría con su sombra", ἐπεσκίασεν, con el mismo verbo que se utiliza en Lc 1,35b] y la gloria de Yahvé había henchido el tabernáculo». La nube que cubre con su sombra el tabernáculo es un signo de que Dios mismo se hace presente. La gloria de Yahvé es sinónimo de Yahvé mismo. Como antiguamente en el arca, Dios se va a hacer presente en el interior de María. Este sentido queda reforzado por el hecho de que, en Lc 1,35, «el poder del Altísimo» no es tampoco un atributo concreto de Dios, su Omnipotencia (en tal caso, la idea de 35b sería mera reiteración de 35a), sino un modo de

[118] «En fait, comme le note Plummer, si v. 35b fait bien songer à *Ex.* 40,35, les premier mots (35a) évoquent la formule de *Gen.* I: πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος (A. FEUILLET, «La Vierge Maria dans le Nouveau Testament», a.c., 33).

[119] «Die Empfängnis der Maria war eine *creatio ex nihilo,* eine neue eschatologische Schöpfungstat» (H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament,* o.c., 10). Por el contrario, en la expresión «Espíritu Santo» no hay alusión clara trinitaria, es decir, a la tercera Persona de la Trinidad; la misma exégesis patrística anterior a San Agustín no vio en esta expresión a la tercera Persona trinitaria (cf. A. R. DE ROOVER, *L'exégèse patristique de Luc 1,35 des origines à Augustin* [Averbode 1969]; J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II,* o.c., 140-166). Con ello no pretendo avanzar la menor reserva frente a la atribución teológica posterior (por apropiación) de la concepción de Cristo al Espíritu Santo (en el sentido trinitario del término), sino hacer una observación importante de historia de la exégesis patrística que creo conveniente tener presente también hoy cuando se interpreta este versículo.

designar a Dios mismo. Tras esta fórmula hay un uso judío, retocado por el modo de expresión de Lucas. Es conocido el hecho de que los judíos evitaban pronunciar el nombre de Yahvé, para lo cual recurrían a diversos procedimientos[120]. Uno muy característico aparece en el diálogo entre Jesús y Caifás tal y como nos lo transmite Marcos. Caifás pregunta a Jesús: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?» (Mc 14,61). Jesús responde afirmativamente: «Yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder» (v.62). Es evidente que aquí tanto «el Bendito» como «el Poder» son locuciones usadas para referirse a Dios evitando pronunciar el Nombre inefable. Cuando Lucas narra la misma escena, conserva la esencia de la respuesta de Jesús. Pero Lucas era demasiado griego para dejar una expresión judía tan dura para oídos helénicos. Por ello, la retoca: «Desde ahora estará el Hijo del hombre sentado a la derecha del Poder *de Dios*» (Lc 22,69). El paralelismo con Marcos obliga a tomar la fórmula δύναμις τοῦ Θεοῦ de Lucas no como atributo divino, sino como designación de Dios mismo. La semejanza entre Lc 22,69 y Lc 1,35b obliga a dar el mismo sentido a este último texto: «El Poder del Altísimo [es decir, Dios mismo] te cubrirá con su sombra»[121]. En otras palabras, Dios se hará presente en ti, habitará en ti (durante nueve meses tomando carne de tus entrañas), como la gloria *(kabôd)* de Yahvé, es decir, Dios mismo, llenaba el tabernáculo y el arca, cuando descendía la nube, y habitaba allí mientras la nube permanecía[122]. María, porque Dios se va a encarnar en su seno, será así el nuevo tabernáculo de Dios, la nueva arca de la alianza nueva[123].

[120] Sobre ellos cf. J. Z. LAUTERBACH, «Substitutes for the Tetragrammaton»: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 2 (1931) 39-67.

[121] «La δύναμις τοῦ Θεοῦ de Lc 22,69, n'est évidemment pas *un effect de la puissance* de Dieu, mais une *désignation* de Dieu. La similitude de deux versets nous invite à prendre dans le même sens la δύναμις ὑψίστου de Lc 1,35» (R. LAURENTIN, *Structure et Théologie...*, o.c., 77).

[122] Sólo a partir de la bajada de la nube sobre el arca comienza la Escritura a utilizar el verbo *šakan* (no utilizado en ninguna otra teofanía anterior), cuyo significado principal es «habitar»; cf. W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch...*, o.c., s.v. Del verbo *šakan* se deriva el sustantivo (rabínico y no bíblico) *šekinah*; sobre él cf. D. MUÑOZ, *Gloria de la Shekinah. En los Targumim del Pentateuco* (Madrid 1977).

[123] Sobre el paralelismo existente entre el relato de la visitación de María a Isabel (Lc 1,39-56) y el de la traslación del arca en 2 Sam 6,2-11 baste aquí remitir a C. POZO, *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia*, o.c., 158-160; allí (p.158) indico también que la insistencia literariamente innecesaria de Lc

«Por eso, lo que nacerá santamente, será llamado Hijo de Dios» (v.35c). La expresión es dura. Al pie de la letra sería: «Lo que nacerá santo». Para evitar su dureza frecuentemente se añade un verbo que no está en el griego: «Lo que nacerá, *será* santo». I. de la Potterie[124] insiste en que no se hagan retoques al texto. En la expresión «nacer santo», el adjetivo equivaldría a un adverbio «nacer santamente». Parece que se trata de la pureza legal[125]. Teniendo en cuenta que lo que quitaba tal pureza eran las sangres del parto, se anunciaría un nacimiento «sin sangres». Nos encontramos ante un anuncio de parto virginal, que se concibe como nacimiento sin sangres. Se trata de una afirmación que, como veremos, es paralela a la de Jn 1,13. Se afirmaría en el texto que Jesús había de nacer con un parto milagroso en que se evitaría toda impureza legal. Ese parto milagroso sería ulteriormente signo de que el nacido es Hijo de Dios.

«Por eso [...] será llamado Hijo de Dios». No es dudoso que para la mentalidad semita «llamarse» equivale a «ser»[126]. Aunque menos literal, sería más exacto traducir: «será Hijo de Dios». Pero ¿por qué? La respuesta se hallará determinando con qué palabras está exactamente en conexión la partícula inicial del v.35c: «Por eso» (διὸ καὶ). Habiendo en la parte precedente del versículo dos temas distintos, con dos alusiones diversas al Antiguo Testamento, lo obvio es que la partícula «por eso» esté en conexión con el tema más inmediato, no con el más lejano. Más en concreto, Jesús será Hijo de Dios no primariamente porque Dios vaya a suplir la acción del varón; ésta es una alusión lejana que constituye, más bien, la respuesta a la dificultad expresada por María en el v.34. Por otra parte, ¿no sería imaginable en teoría el milagro de una concepción virginal en la que Dios supla al varón, pero de modo que se engendre una persona humana, lo que

1,31 («concebirás *en tu seno»)* sólo es inteligible porque se está presentando a María como arca en la que va a habitar el Señor. Cf. también R. LAURENTIN, *Structure et Théologie...*, o.c., 79-81.

[124] «Il parto verginale del Verbo incarnato: "Non ex sanguinibus..., sed ex Deo natus est" (Gv 1,13)»: *Mar* 45 (1983) 163-174.

[125] Otro tipo de exégesis, como la de C. ESCUDERO FREIRE, «Alcance cristológico de Lc 1,35 y 2,49»: *Comm* 8 (1975) 71, quien ve afirmado para Jesús el atributo divino de la Santidad, necesita introducir un verbo («será») que no existe en el original.

[126] Cf. J. LEAL, «Evangelio según San Lucas», a.c., 64 (comentando Lc 1,32).

implicaría una filiación divina sólo metafórica? [127]. No es éste el sentido de la expresión «será Hijo de Dios» en Lc 1,35c, sino el más estricto sentido teológico [128]. Así aparece por la conexión inmediata de la partícula «por eso» (δυὸ καὶ) con Lc 1,35b y con su alusión a Éx 40,34-35: Porque Dios va a estar realmente presente en el seno de María tomando carne de sus entrañas, lo que nacerá de ella, lo que saldrá de su seno, es Dios mismo, la segunda Persona de la Santísima Trinidad, el Verbo [129]. Es interesante que el tema de la alusión de Lc 1,35b sea el tema de la *šekinah,* sobre todo si se tiene en cuenta que cuando San Juan escribe: «Y el Verbo se hizo carne y habitó [puso su tienda de campaña] entre nosotros» (Jn 1,14), para expresar la idea de *habitar,* utiliza el verbo griego σκηνόω, que fonéticamente tiene las mismas consonantes que la palabra hebrea *šekinah;* teniendo en cuenta la importancia de las consonantes en las lenguas semíticas, es imposible que el juego de palabras pasara inadvertido a Juan (al fin y al cabo, un semita) y que no sea más bien intencionado [130]. Al encontrar el mismo tema de la *šekinah* en Lucas, habrá que concluir que hay en él mucha más «Logostheologie», mucha más afirmación de la preexistencia del Hijo que lo que hubiera podido suponerse. Añadamos que al

[127] Prescindo del problema de si Dios puede tener otro motivo suficiente, fuera del motivo de realizar la Encarnación, para hacer el milagro de una concepción virginal; sobre la cuestión cf. J. A. DE ALDAMA, «Mariologia seu de Matre Redemptoris», a.c., n.116, p.391-392; allí en p.392, nota 48, se encontrará bibliografía sobre el tema. La afirmación de una conexión estrecha entre concepción virginal y filiación divina en sentido estricto tiene raíces sumamente primitivas en la Tradición patrística; cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II,* o.c., 167-188.

[128] Una lista de exegetas que interpretan la expresión «Hijo de Dios» de Lc 1,35c en el sentido teológico estricto y trascendente que explico en el texto, puede verse en C. ESCUDERO FREIRE, «Alcance cristológico de Lc 1,35 y 2,49», a.c., 10.

[129] «Ce qui, dans la réponse de l'ange, est plus difficile à expliquer, c'est le *dio kai* (= c'est pourquoi précisément) qui en relie les deux parties. En effect la seule affirmation de la conception virginale de Marie ne saurait être la raison suffisante de la sainteté de Jésus, encore moins de sa filiation divine. A moins d'entendre cette dernière, comme Maldonat, en un sens purement métaphorique. Mais s'il est vrai, comme le suggère l'allusion à Ex. 40,35, que le sein de Marie va devenir le Tabernacle de Dieu même, cela revient à dire que l'enfant qui doit naître d'elle sera Dieu au sens strict» (A. FEUILLET, «La Vierge Marie dans le Nouveau Testament», a.c., 34).

[130] Cf. R. LAURENTIN, *Structure et Théologie...,* o.c., 136, sobre el tema de la *šekinah* en Lc 1,35 y Jn 1,14; Laurentin, sin embargo, insiste más en el paralelismo conceptual que en el mismo juego de palabras que me parece evidente.

estar afirmando la preexistencia de «lo que nacerá» (de María), Lucas está proclamando la esencia más íntima del dogma de la maternidad divina de María.

El v.38 contiene la respuesta última y definitiva de María: «María dijo: He aquí la esclava del Señor: hágase en mí según tu palabra» [131]. Proclamándose «esclava del Señor», María entra en la obra de la salvación con sentimientos de disponibilidad total [132]; son los sentimientos espirituales que más tarde desarrollará en el *Magnificat.* Pero, por otra parte, su «sí» es una cooperación positiva e inmediata a la Encarnación redentora, en el sentido de que ese «sí» va a permitir su realización [133]. Pablo VI ha descrito esta cooperación de María como «no puramente instrumental y física, sino como un hecho predestinado, pero libre y perfectamente dócil» [134]. En este «sí» culmina toda la perícopa, que bien puede calificarse de relato de vocación y no sólo de anuncio, pues el mismo anuncio no es mera comunicación, sino que todo él se dirige a pedir la respuesta de María [135]. En el sentido de este «sí» de María deberá centrarse toda la teología de la cooperación de María a la obra de la salvación [136].

3. El «Magnificat» (Lc 1,46-55) [137]

En la visitación de María a su prima Isabel, después del diálogo de saludo entre ambas, María prorrumpe en un cán-

[131] Para la última parte del versículo doy la traducción a la que estamos habituados («hágase en mí»), aunque pienso que sería más exacto traducir el verbo γένοιτό, acompañado de un dativo como «hágase de mí».

[132] «En prenant le titre de servante du Seigneur, d'ailleurs bien connu dans l'Ancien Testament et qui se lit notamment dans la prière d'Anne, prélude de la naissance de Samuel (I Sam. 2, passage qui est repris par le *Magnificat),* Marie entre elle aussi dans le plan divin de salut avec des sentiments de disponibilité totale» (A. FEUILLET, «La Vierge Marie dans le Nouveau Testament», a.c., 34).

[133] «Son adhésion à la Parole est "une cooperation immédiate" (K. Rahner) à l'Incarnation Rédemptrice, en ce sens qu'elle va en permettre la réalisation: tout l'événement sotériologique prend son point de depart dans le oui de Marie» (ibíd., 35).

[134] *Alocución* (31-5-1973): *Insegnamenti di Paolo VI,* XI, 474.

[135] Cf. K. STOCK, «Die Berufung Marias (Lk 1,26-38)»: *Bibl* 61 (1980) 457-491; ÍD., «La vocazione di Maria: Lc 1,26-38»: *Mar* 45 (1983) 94-126.

[136] Para la cuestión teológica y sus desarrollos en una teoría completa de la cooperación de María en la obra de la sálvación, véase el capítulo I, párrafo «La cooperación de María a la obra de la salvación».

[137] Cf. G. ARANDA PÉREZ, «El Magnificat, el Evangelio proclamado por María»: *EphMar* 36 (1986) 29-56; I. GOMÁ CIVIT, *El Magnificat, cántico de la*

tico que es conocido por la primera palabra de su traducción latina en la Vulgata, el *Magnificat*. Su importancia radica en que María vierte en él los sentimientos que embargan en aquel momento su alma. Por ello, nos descubre todo el mundo espiritual que María vive entonces. El trasfondo del *Magnificat* es igualmente importante. En él subyace una pregunta: ¿Cómo es posible que la venida de Jesús, el Mesías, siendo un hecho de dimensiones colosales, haya sucedido como un acontecimiento oscuro y casi desconocido?[138].

Visto el texto del cántico más en concreto, se pueden descubrir en él afirmaciones e ideas teológicamente importantes. Ante todo, María, invitada por el ángel, ya en la primera palabra de la anunciación, a la alegría mesiánica, se declara invadida por esa alegría: «Engrandece mi alma al Señor y mi espíritu se estremece de alegría en Dios, mi salvador» (Lc 1,46-47).

Fuente de esa alegría es el hecho de que Dios ha elegido a María. Pero esa elección recae sobre una cualidad espiritual de María: su pobreza en el sentido religioso del término. De modo eminente, en María se cumple el concepto de lo que eran los *'anawîm* en los tiempos del Antiguo Testamento, los pobres de Yahvé, que son el Israel según el espíritu, los piadosos, los que con humildad ponen en Dios su confianza, porque no piensan tener algo propio en lo que poder confiar[139]: «porque ha mirado la pobreza de su esclava» (v.48).

La elección que Yahvé ha hecho de María es la causa de su grandeza. Ello hará que a lo largo de los siglos se tribute

salvación (Madrid 1982); E. HAMEL, «Le Magnificat et le renversement des situations»: *Greg* 70 (1979) 55-84; TH. KAUT, *Befreier und befreites Volk. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Magnifikat und Benediktus im Kontext der vorlukanischen Kindheitsgeschichte* (Frankfurt a.M. 1990); R. LAURENTIN, *Magnificat...*, o.c.; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia,* o.c., I; M. PONCE CUÉLLAR, «El Magnificat, canto al Padre de las misericordias»: *EstMar* 60 (2000) 49-82; D. RUIZ LÓPEZ, *El Magnificat, un canto para el Tercer Milenio* (Madrid 2000); A.VALENTINI, *Il Magnificat. Genere letterario, Struttura, Esegesi* (Bolonia 1987).

[138] Cf. R. LAURENTIN, *Structure et Théologie...*, o.c., 83.

[139] Cf. A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé* (París ²1953); ÍD., *Les pauvres que Dieu aime* (París 1967). Creo que, en el contexto, éste es el sentido que debe darse a la palabra ταπείνωσις. Con ello, en realidad, se opta a favor de una interpretación de la palabra como virtud y no sólo como estado; para la discusión clásica en torno a esta cuestión cf. J. MARTÍN PALMA, Ταπείνωσις-virtud, ταπείνωσις-estado. Orígenes y la exégesis moderna de Luc 1,48», en *Διακονία πίστεως (Homenaje a J.A. de Aldama),* o.c., 51-67.

a María homenaje en la Iglesia; así lo profetiza ella misma de modo explícito: «he aquí que desde ahora me llamarán bienaventurada todas las generaciones» (v.48)[140].

Como consecuencia de la elección, Dios ha hecho en María cosas maravillosas. En su vivencia personal tiene que pesar, en primer término, su experiencia mística de la anunciación y la encarnación del Hijo de Dios que ha tenido lugar en su seno: «porque el Poderoso ha hecho cosas grandes en mi favor» (v.49)[141].

No olvidemos, sin embargo, que la encarnación tuvo lugar para la salvación de los hombres. Por eso, desde el v.50 al 55, el tema se desliza de María, persona concreta, al Israel de Dios. De nuevo va a ser determinante, para que la salvación llegue a las personas concretas, que éstas adopten la actitud de pobreza en el sentido religioso del término al que ya he aludido, que Dios ha amado en María: la misericordia se ejercerá sobre aquellos que temen a Yahvé (v.50); soberbia y humildad comportan actitudes opuestas en Dios con respecto a los hombres que se sitúan en una u otra postura espiritual, ya que Dios derriba a los soberbios y ensalza a los humildes (v.51-53)[142].

Se inaugura una nueva era, en la que Dios toma a Israel —al verdadero Israel según el espíritu— bajo su amparo (v.54)[143]. Ello se hace «según lo que había prometido a nuestros padres, a Abraham y su descendencia para siempre» (v.55). La alusión a Abraham, el padre de los creyentes, es sumamente importante. Poco antes, María ha sido proclamada por Isabel dichosa por haber creído (v.45). El movimiento de fe, que tuvo comienzo en Abraham, culmina en María. Las bendiciones prometidas a Abraham en lejanía profética, y que habían de abarcar a todas las naciones (cf. Gén 12,3), tienen pleno cumplimiento a partir del «sí» de María y desde entonces se van a verter sobre toda la humanidad.

[140] Cf. M. PONCE CUÉLLAR, «El Magnificat, canto al Padre de las misericordias», a.c., 66.

[141] Cf. R. LAURENTIN, *Magnificat...*, o.c., 119-120.

[142] Cf. M. PONCE CUÉLLAR, «El Magnificat, canto al Padre de las misericordias», a.c., 71-75

[143] Cf. G. ARANDA PÉREZ, «El Magnificat, el Evangelio proclamado por María», a.c., 54-55.

4. El mensaje a José (Mt 1,18-25) [144]

La perícopa de más relieve mariológico en el Evangelio de la infancia según Mateo es, sin duda, Mt 1,18-25. Para el tema de la concepción virginal de María, la importancia del testimonio de Mateo radica en que no pretende primariamente enunciarla; más bien, hay que decir que todo el relato la presupone y la da como un hecho conocido a los lectores [145]. A partir del hecho de la concepción virginal, la narración se centra en las implicaciones que ella tiene en la vida de los dos desposados que no habían aún celebrado la boda: María y José (aunque todo ello, como he indicado ya, visto desde el punto de vista de José) [146].

Ante todo, el v.18 enuncia el hecho que constituye el punto de partida: «La concepción de Jesucristo sucedió así: María, su madre, estando desposada con José y antes de que hubiesen habitado juntos, se halló encinta por obra del Espíritu Santo» [147]. Es curioso que el versículo no se limita a la mera constatación de lo que hubiera sido el hecho externo comprobable: «se halló encinta», sino que añade un dato no empírico para José: «por obra del Espíritu Santo». Ya la extraña construcción de este versículo 18 (el versículo inicial de la perícopa) me induce a inclinarme hacia la línea exegética propuesta por Léon-Dufour, y que va encontrando no pocos seguidores [148]. En efecto, el v.19 nos describe una si-

[144] Cf. P. BARBAGLI, «"Ioseph, fili David, noli timere accipere Mariam coniugem tuam" (Mt. 1,20)», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria in Sacra Scriptura,* o.c., IV, 445-463; G. DANIELI, «L'influsso reciproco di tradizioni narrative e commenti profetici nel vangelo di Mateo»: *DT*(Pi) 71 (1968) 169-209; X. LÉON-DUFOUR, «L'annonce à Joseph», en ÍD., *Études d'Évangile* (París 1965) 65-81; E. NELLESSEN, *Das Kind und seine Mutter* (Stuttgart 1969); E. PERETTO, *Ricerche su Mt. 1-2* (Roma 1970); I. DE LA POTTERIE, *María en el misterio de la Alianza,* o.c., 67-97; A. VÖGTLE, «Mt. 1,25 und die "Virginitas B. M. Virginis post partum"», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria in Sacra Scriptura,* o.c., IV, 433-443.

[145] «Matthäus setzt auch die jungfräuliche Empfängnis als bekannt voraus. Er weist auf sie hin, als sei sie eine Selbstverständlichkeit» (H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament,* o.c., 60).

[146] Véase más arriba la nota.18.

[147] Para el sentido del verbo συνελθεῖν y la traducción que he hecho aquí de él, véanse las palabras de Gaechter que he transcrito en la nota 34.

[148] Baste citar aquí a J. DANIÉLOU, *Les Évangiles de l'Enfance,* o.c., 48-49; A. FEUILLET, «La Vierge Marie dans le Nouveau Testament», a.c., 24-25; E. PERETTO, *Ricerche su Mt. 1-2,* o.c., 27-29; I. DE LA POTTERIE, *María en el misterio de la Alianza,* o.c., 67-97. Para la historia de esta exégesis, que tiene raíces en el período patrístico, cf. el mismo I. DE LA POTTERIE, ibíd., 93-96.

tuación psicológica de José bastante enigmática: «José, su esposo, que era un hombre justo y no quería difamarla, decidió repudiarla secretamente» [149].

No se trata de que José sospeche de la inocencia de María y, no queriendo difamarla, quiera actuar en secreto [150]. Pero ¿se le hubiera podido entonces llamar «justo», es decir, observante de la ley [151], cuando desobedecía a la prescripción explícita de la ley misma? [152]. Ni siquiera de que José, convencido de la inocencia de María, pero incapaz de comprender lo ocurrido, decida retirarse en silencio [153]. Si está convencido de la inocencia de María, ¿sería razonable abandonarla? [154]. Los interrogantes que dejan en pie estas dos primeras hipótesis, hacen pensar en otra solución como más conforme con el texto y la situación que en él se describe.

En primer lugar, no creo demostrado el silencio de María, que en las dos hipótesis precedentes se da por supuesto [155]. Me parece más natural que María, virgen y con ideal de virginidad, haya desvelado a su desposado, partícipe en los

[149] Utilizo en mi traducción la palabra «difamarla»; para mayor exactitud téngase en cuenta la observación de Léon-Dufour: «Le mot *deigmatisai,* selon (Origène et) Eusèbe, n'inclut aucune note d'infamie, à la différence de *paradeigmatisai.* Joüon traduit aussi "dévoiler"» (X. LÉON-DUFOUR, «L'annonce à Joseph», a.c., 81, nota 14).

[150] El autor más antiguo en que se encuentra esta exégesis es Justino: «Es de saber que José, el esposo de María, había querido antes echar de casa a su esposa por creer que estaba encinta de trato con hombre, es decir, de adulterio» («Dialogus cum Tryphone Iudaeo» 78, 3, en G. ARCHAMBAULT [ed.] vol.II (París 1909) 18 [PG 6,657]).

[151] Para la equivalencia en Mateo de δίκαιος y «observante de la ley», cf. M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci,* o.c., 1.

[152] Así en Dt 22,21, donde se supone una infidelidad de una desposada, que ya es posesión del varón, «aunque todavía no se había verificado la introducción en casa del varón» (R. CRIADO, «Deuteronomio», en AA.VV., *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento,* o.c., I, 893).

[153] Ésta es la explicación de San Jerónimo, seguida por muchos autores después de él hasta nuestros días: «Et in lege praeceptum est, non solum reos, sed et conscios criminum obnoxios esse peccati; quomodo Ioseph cum crimen celet uxoris iustus scribitur: Sed hoc testimonium Mariae est, quod Ioseph sciens illius castitatem, et admirans quod evenerat, celat silentio, cuius mysterium nesciebat» *(Commentarius in Evangelium Matthaei* 1, 19: CCL 77, 11 [PL 26,25]).

[154] Sobre las dificultades de esta solución (que no da a la palabra «justo» su sentido judío de observancia de la ley, sino su sentido clásico en griego), cf. X. LÉON-DUFOUR, «L'annonce à Joseph», a.c., 71-72.

[155] Galot, que sigue una exégesis diversa de la que propongo, ha escrito muy bellamente sobre el silencio de María con respecto a José; cf. *Marie dans l'Évangile,* o.c., 73-75.

mismos ideales, su nueva situación milagrosa debida a la acción del Espíritu Santo[156]. Ésa es la situación, en su complejidad de hallarse encinta y de acción de Dios como causa, descrita en su doble elemento en el v.18, ante la que se encuentra José[157]. Su temor es un temor ante el misterio; ¿podía, con conciencia tranquila, hacerse pasar por padre del niño venido de Dios?[158].

En esta situación interviene el anuncio del ángel de Yahvé. Para su comprensión es necesario traducirlo con la mayor exactitud posible, de manera que la traducción deje traslucir los matices del texto: «José, hijo de David, no temas tomar contigo a María, tu esposa, porque, *es verdad* (γάρ), lo que ha sido engendrado en ella es obra del Espíritu Santo, pero (δέ) dará a luz un hijo y tú le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (v.20-21)[159].

En el mensaje hay tres afirmaciones: 1) José debe tomar en su casa a María. 2) Es verdad que la concepción es obra del Espíritu Santo; ello era precisamente el motivo que hacía dudar a José y le hacía pensar en la posibilidad de un abandono. 3) *Sin embargo,* hay un motivo decisivo para que José tome a María en su casa: él debe servir al niño como padre jurídico; teniendo en cuenta que José en el v.20 es interpelado como «José, hijo de David», se comprende fácilmente

[156] Daniélou, que sigue la exégesis de Léon-Dufour, supone, como obvio, que José «apprend d'elle [de Marie] ce que Dieu lui a révélé et qui s'est accompli» *(Les Évangiles de l'Enfance,* o.c., 47).

[157] X. LÉON-DUFOUR, «L'annonce à Joseph», a.c., 80, insiste en la verosimilitud de «que Joseph, l'unique acteur du récit, ait été mis au courant de la conception virginale. La tournure passive du verset 18 semble même le suggérer: "elle fut trouvée enceinte par le fait de l'Esprit Saint"».

[158] «Joseph se montre juste non en ce qu'il observe la Loi autorisant le divorce en cas d'adultère (elle n'a plus rein à faire ici), ni en ce qu'il se montre débonnaire (nul motif à cela), ni en raison de la justice qu'il devrait à une innocente (curieux accomplissement de cette justice), mais en ce qu'il ne veux pas se faire passer pour le père de l'Enfant divin» (ibíd., 80-81).

[159] En mi traducción introduzco un inciso *(es verdad)* que no está en el texto griego, pero me parece postulado por la oposición de las partículas γάρ y δέ, que da al primer miembro un sentido concesivo *(es verdad)* y al segundo un sentido adversativo, que, en el fondo, es el motivo verdadero por el que José debe tomar a María en su casa: José tiene que hacer de padre legal del niño. Para la justificación de la traducción cf. X. LÉON-DUFOUR, «L'annonce à Joseph», a.c., 73-75. El sentido del segundo miembro resultaría aún más claro si hubiera que leer no sólo «dará a luz un hijo», sino «*te* dará a luz un hijo» como leen sy[s] y sy[c]; naturalmente no es que crea auténtica la lectura de estos dos códices sirios, pero es interesante que en los siglos IV y V (a los que pertenecen esos manuscritos) se diera esta matización al texto en ambiente sirio.

que esta paternidad jurídica tiene una enorme importancia teológica: introducir jurídicamente a Jesús en la descendencia de David[160].

Tras una referencia explícita a la profecía de Is 7,14 (v.22-23) —cuyas relaciones con la profecía de Natán y, por tanto, con la necesidad de que el Mesías sea, *de alguna manera,* hijo de David, han sido explicadas en el capítulo anterior—, el v.24 se limita a dar testimonio de que José ha realizado lo que el ángel le había encargado, tomando a María en su casa[161]. «Y, sin haberla conocido, dio a luz un hijo, al que él puso por nombre Jesús» (v.25). Dos cosas que el ángel había encargado a José quedan aquí fuertemente subrayadas, como ya realizadas. «En primer lugar, José acepta a María como su mujer legítima. En segundo lugar, por mandato del ángel, *él* da el nombre al niño (diversamente Lc 1,31). *Con ello, José, el hijo de David, reconoce a Jesús como hijo suyo*»[162].

Por otra parte, se subraya el cumplimiento literal de la profecía de Isaías, citada en el v.23: «He aquí que la virgen estará encinta y dará a luz un hijo». El v.25, que he traducido en cuanto a su sentido, hubiera habido que traducirlo literalmente así: «Y no la conocía hasta que dio a luz un hijo». La redacción está en función del texto de Is 7,14, citado en el v.23, y cuyo cumplimiento interesa subrayar: la que se encontró encinta virginalmente (v.18), da a luz sin que haya habido intervención de varón (v.25)[163]. Sin embargo, la par-

[160] «La traduzione proposta per Mt 1,20-21 presenta il testo como un unico messaggio, che ha per oggetto il ruolo di Giuseppe. Non è propriamente in ragione della concezione verginale, ma piuttosto nonostante la concezione verginale che Giuseppe, avendo la missione di fare da padre al bambino, deve prendere con sè Maria. Benché lo Spirito sia l'autore della concezione, Giuseppe ha ugualmente una funzione da compiere nella nascita miracolosa, e debe essere fedele a Maria a causa della necessaria funzione di padre davidico che deve assumere presso Gesù e la Madre» (E. PERETTO, *Ricerche su Mt. 1-2,* o.c., 29). Recuérdese que, según me parece más probable, María no era de familia davídica, sino sacerdotal (véase más arriba la nota 40) y que, por ello, Jesús, concebido virginalmente, sólo puede pertenecer a la familia de David por esta adopción que realizará José (para la importancia que entre los judíos tenía la descendencia jurídica, aunque no fuera física, véase más arriba la nota 42). Por lo demás, entre los judíos lo decisivo para determinar un linaje es la línea paterna, no la materna. Por ello, aunque se pensase que María era también davídica, habría sido necesaria la adopción por parte de José para que Jesús hubiera pertenecido a la familia de David.

[161] «Despertado José del sueño, hizo como le ordenó el ángel del Señor, y recibió consigo a su mujer».

[162] H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament,* o.c., 63.

[163] «Vielleicht will Matthäus darauf hinweisen, daß die Prophetie sich

tícula griega ἕως no insinúa que después la haya conocido[164]; sólo subraya la virginidad de María en el momento del parto del Señor[165].

5. «Y a tu misma alma la traspasará una espada» (Lc 2,35)[166]

Con ocasión de la purificación de María y la presentación de Jesús en el templo, el anciano Simeón, «impulsado por el Espíritu» (Lc 2,27), va al templo, reconoce al Mesías en el niño insignificante que es llevado para ser presentado ante Yahvé y pronuncia un canto profético, en el que impresiona, sobre todo, la proclamación de Jesús como luz para todos lo pue-

buchstäblich erfüllt hat. Es hieß ja: ἡ παρθένος... τέξεται. Maria ist Jungfrau noch bei Geburt ihres Sohnes» (ibíd., 66).

[164] El uso bíblico de la expresión «hasta que» indica «auch nach einer Negation im Semitischen und im Griechischen öfters nur die Grenze, innerhalb derer die Haupthandlung betrachtet wird, ohne daß damit gesagt sein soll, daß sich danach etwas ändert» (K. BEYER, *Semitische Syntax im Neuen Testament,* I: *Satzlehre,* parte 1ª [Gotinga 1962] 133, nota 1). Por su parte, Räisänen comenta: ἕως (οὗ) braucht nicht notwendig etwas darüber zu verraten, was nach der Geburt geschehen ist» (H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament,* o.c., 66). Ya San Jerónimo *(De perpetua virginitate B. Mariae adversus Helvidium,* 6-7: PL 23,198-200) reunió otros muchos pasajes de la Escritura para mostrar que la expresión «hasta que» tiene este sentido asertivo, sin indicar un cambio de situación después del término temporal aludido. Lo mismo hizo Lutero en 1523 *(Daß Jesus Christus ein geborner Jude sei:* WA 11,323-325).

[165] Cf. A. VÖGTLE, «Mt. 1,25 und die "Virginitas B. M. Virginis post partum"», a.c., 433-443.

[166] Cf. J. M. ALONSO, «La espada de Simeón (Lc 2,35a) en la exégesis de los Padres», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria in Sacra Scriptura,* o.c., IV, 183-285; P. BENOIT, «"Et toi-même, un glaive te transpercera l'âme" (Luc 2,35)»: *CBQ* 25 (1963) 251-261; A. FEUILLET, «L'épreuve prédite à Marie par le vieillard Simeon (Luc 2,35a)», en *À la rencontre de Dieu* (Memorial A. Gelin) (Le Puy 1961) 243-263; T. GALLUS, «De sensu verborum Lc 2,35 eorumque momento mariologico»: *Bibl* 29 (1948) 220-239; J. GALOT, *Marie dans l'Évangile* (París-Brujas 1958) 92-113; S. GAROFALO, «"Tuam ipsius animam pertransibit gladius" (Lc 2,35)», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria in Sacra Scriptura,* o.c., IV, 175-181; A. DE GROOT, *Die schmerzhafte Mutter und Gefährtin des götlichen Erlösers in der Weissagung Simeons (Lk 2,35)* (Kaldenkirchen 1956); M. SCHAMUS, «De oblatione Iesu in templo (Lc 2,22-24)», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria in Sacra Scriptura,* o.c., IV, 287-295; A. SERRA, *«Una spada trafiggerà la tua vita». Quale spada? Bibbia e tradizione giudaico-cristiana a confronto* (Sotto il Monte [Bergamo]-Roma 2003); A. SIMÓN MUÑOZ, *El Mesías y la Hija de Sión. Teología de la redención en Lc 2,29-35* (Madrid 1994); A. VALENTINI, «Il secondo annuncio a Maria (RM 16)»: *Mar* 50 (1988) 290-322.

blos, incluidos los gentiles (v.30-32). A continuación, hablando a María, pronunció una serie de frases misteriosas sobre el destino futuro del niño, entre las cuales se encuentra este inquietante anuncio que implica directamente a la madre: «Y a tu misma alma la traspasará una espada» (Lc 2,35). El tema de la transfixión del Mesías había sido profetizado varias veces en el Antiguo Testamento; en los cantos del Siervo de Yahvé se anuncia: «fue *traspasado* por causa de nuestros pecados» (Is 53,5)[167]; el salmo 22 une el tema de la «transfixión» con el de la espada (los dos temas que aparecen unidos en Lc 2,35): «han *traspasado* mis manos y mis pies» (Sal 22,17), «libra mi alma de *la espada»* (v.21)[168]; en Zac 12,10, la «transfixión» se anuncia juntamente con el movimiento de conversión de los que lo habían traspasado: «me contemplarán a mí a quien *traspasaron,* y plañirán por él como suele hacerse por el primogénito» (el texto aparece citado en Jn 19,37, dentro del relato de la pasión de Jesús, a propósito de la lanzada)[169].

En estos anuncios, lo importante es que el tema de la «transfixión» se refiere a los sufrimientos futuros del Mesías en su pasión. Las palabras de Simeón, al usar incluso la misma terminología, aplicándola a María, profetiza la participación de ésta en la pasión de Jesús. Ya Gén 3,15 había hablado de una asociación de María al Mesías en su lucha contra el demonio. El relato de la anunciación nos daba a conocer la realización de esta asociación por el «sí» de María. Lc 2,35 nos descubre la prolongación de esa asociación hasta una comunidad de dolores en la pasión y Calvario. María no es sólo la Madre de Jesús, sino la Madre *dolorosa* que acompaña a su Hijo, participando en sus sufrimientos, de pie junto a la cruz (cf. Jn 19,25)[170].

[167] «Siméon s'inspire de cette description du serviteur souffrant pour evoquer la douleur de Marie: elle sera transpercée comme le "serviteur", mais dans son âme» (J. GALOT, *Marie dans l'Évangile,* o.c., 102).

[168] A. DEISSLER, *Le Livre des Psaumes,* I (París 1966) 110, piensa que las expresiones de este salmo «évoquent directement l'exécution de ce personnage mystérieux annoncé par Isaïe (LIII,5) et Zacharie (XII,10)».

[169] Cf. DEISSLER, *Zwölf Propheten,* III (Würzburg 1988) 306-307: «Die reumütige Hinkehr der Bewohner Jerusalems zum Durchbohrten bringt der Führung und der ganzen Gemeinde die Vergebung aller Schuld».

[170] Cf. A. FEUILLET, *Jésus et sa Mère...,* o.c., 122-124. Una presentación sintética de las diversas explicaciones que se dan a este pasaje, puede verse en M. PONCE CUÉLLAR, *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia,* o.c., 130-133.

6. La mariología de Juan[171]

a) *El prólogo del Evangelio de San Juan (Jn 1,13)*

Estamos acostumbrados a leer en el prólogo del Evangelio de San Juan las siguientes palabras: «Pero a los que le recibieron, les dio poder de llegar a ser hijos de Dios, a

[171] Cf. H. BARRÉ, «Exégèse de Jean 19,25-27 et développement doctrinal», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria in Sacra Scriptura,* o.c., V, 161-171; F. M. BRAUN, *La Mère des fidèles...,* o.c.; F. CONTRERAS, «La mujer en Apocalipsis 12»: *EphMar* 43 (1993) 367-392; A. FEUILLET, «De muliere parturiente et de maternitate spirituali Mariae secundum Evangelium sancti Johannis (16,21; 19,25-27»), en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria in Sacra Scriptura,* o.c., V, 111-122; ÍD., *L'heure de la Mère de Jésus. Étude de Théologie johannique* (Fanjeaux 970); J. GALOT, *Être né de Dieu. Jean 1,13* (Roma 1969); J. M. GOICOECHEA, «María, la Madre de Jesús en las bodas de Caná (Jn 2,1-11)», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria in Sacra Scriptura,* o.c., V, 3-35; H. GOLLINGER, «Apokalyptische Frau. 1. Exegese», en *Marienlexikon* 1, 190-191; P. GUTIÉRREZ, «"Ecce Mater tua" (Io 19,25-27): Maternitas spiritualis Mariae in luce exegeseos SS. Patrum et scriptorum posteriorum», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria in Sacra Scriptura,* o.c., V, 151-160; P. HOFRICHTER, *Nicht aus Blut sondern monogen aus Gott geboren. Textkritische, dogmengeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Joh 1,13-14* (Würzburg 1978); A. KASSING, *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse* (Düsseldorf 1958); A. KERRIGAN, «Spiritualis Mariae sanctissimae Maternitas. Theologiae ioanneae investigatio exegetica», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De Mariologia et Oecumenismo,* o.c., 71-119; F. M. KOESTER, «Apokalyptisches Weib», en *LMK,* I, 306-308; J. LEAL, «Virgo omnium spiritualis Mater ex Io 19,26s»: *VD* 27 (1949) 65-73; ÍD., «La hora de Jesús, la hora de su Madre»: *EE* 26 (1952) 147-168; ÍD., «Sentido literal mariológico de Jn 19,26s»: *EstB* 11 (1952) 303-319; B. J. LE FROIS, *The Woman clothed with the Sun (Ap. 12). Individual or collective? (A exegetical Study)* (Roma 1954); A. MERCADO, «De verbis Iesu ad Matrem et Discipulum (Io 19,26-27a) iuxta genus ioannaeum. Adnotationes», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria in Sacra Scriptura,* o.c., V, 123-137; J.-P. MICHAUD, «Le signe de Cana et sa portée mariologique», en ibíd., 37-97; I. NGUYEN CONG LY, «"Ecce Mater Tua" (Io 19,27): Maria in Sacra Scriptura», en ibíd., 173-180; I. DE LA POTTERIE, «La Mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu. Étude de théologie johannique»: *Mar* 40 (1978) 41-90; ÍD., «Il parto verginale del Verbo incarnato: "Non ex sanguinibus..., sed ex Deo natus est" (Gv 1,13)»: *Mar* 45 (1983) 127-174; P. PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse* (Tubinga 1959); J.-M. SALGADO, «Le chapitre XII de l'Apocalypse à la lumière des procédés de composition littéraires de Saint Jean», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria in Sacra Scriptura,* o.c., V, 293-360; H. SCHÜRMANN, «Jesu letzte Weisung. Jn 19,26-27a», en ÍD., *Ursprung und Gestalt...,* o.c., 13-28; A. SERRA, *Contibuti dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2,1-12 e 19,25-27* (Roma 1977); ÍD., *Maria a Cana e presso la croce. Saggio di Mariologia Giovannea (Gv 2,1-12 e 19,25-27)* (Roma 1978); A. SMITMANS, *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2,1-11 bei den Vätern und heute* (Tubinga 1966); A. ZIEGENAUS, «Apokalyptische Frau. 2. Dogmatik»: *Marienlexikon* 1, 191.

los que creen en su nombre, los cuales no nacieron de sangres, ni de apetito carnal, ni de deseo de varón, sino de Dios» (Jn 1,12-13). Es obvio que así sea, pues ésta es la lectura que se encuentra en todas las ediciones críticas. Los manuscritos del Evangelio de San Juan, como también los dos Papiros Bodmer P^{66} y P^{75}, son favorables a esta lectura del texto. Y, sin embargo, hay motivos muy serios para pensar que ésta no es la lectura primitiva y original del pasaje. Cada día se hace más fuerte el convencimiento de que los Padres del siglo II conocían el texto del Evangelio de San Juan en una forma en la que el versículo 13 del capítulo 1 estaba en singular[172]; y éste es el único problema decisivo: todos los manuscritos del Evangelio de San Juan que poseemos, son posteriores al siglo II[173]; ¿cómo era el texto del Evangelio en el siglo II? La pregunta es tanto más acuciante cuanto que se han conservado dos testimonios de finales del siglo II: uno directo de Tertuliano[174] y otro indirecto de San Ireneo[175], según los cuales serían los gnósticos quienes estaban cambiando la lectura primitiva e introduciendo la lectura en plural (*«los cuales no nacieron* de sangres, ni de apetito carnal, ni de deseo de varón, sino de Dios»).

Estaría fuera de lugar explicar aquí por qué este cambio de lectura, a pesar de haber sido introducido por los gnósticos y contra lo que era el texto primitivo de San Juan, pudo imponerse en la Iglesia. Ello no implica nada contra su infalibilidad. La infalibilidad no ha sido dada a la Iglesia para juzgar problemas de crítica textual, sino para conservar y explicar el mensaje de Dios[176]. Ahora bien, el sentido de la lectura de Jn 1,13 en singular enseña verdades que siempre se han conservado en la fe de la Iglesia (nacimiento virginal de Jesús); por otra parte, la lectura en plural introducía un sentido que es también dogmática y doctrinalmente verdadero (el nacimiento espiritual de los creyentes).

[172] Los testimonios del siglo II o comienzos del III favorables al singular pueden verse en I. DE LA POTTERIE, «La Mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu...», a.c., 63-64; para la aceptación en autores recientes de esta lectura cf. ibíd., 60-61.

[173] Los manuscritos griegos más antiguos no son sino del siglo IV; los dos Papiros Bodmer que he citado, representan el estado del texto en el siglo III.

[174] *De carne Christi* 19, 1-2: CCL 2, 907 (PL 2,829-830).

[175] Cf. PSEUDO-JERÓNIMO, *Indiculus de haeresibus* 16: PL 81,639.

[176] Cf. LG 25: AAS 57 (1965) 30.

En todo caso, el prólogo del Evangelio de San Juan presentaba —a juzgar por los argumentos que acabo de insinuar— el texto siguiente: «Pero a los que le recibieron, les dio poder de llegar a ser hijos de Dios, a los que creen en el nombre de Aquel que no nació de sangres, ni de apetito carnal, ni de deseo de varón, sino de Dios, y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,12-14). Deliberadamente he prolongado la cita incluyendo también el v.14, pues así aparece claro que la lectura en singular da incluso al texto una mayor fluidez. «Y el Verbo se hizo carne» es una frase enlazada con lo precedente por una simple conjunción copulativa «y» (καί); ello es obvio si inmediatamente antes se está hablando del nacimiento de Cristo, el Verbo hecho carne; lo sería mucho menos y la construcción resultaría bastante más dura si de lo que se trata en la frase anterior fuera el nacimiento espiritual de los cristianos[177].

Naturalmente, si defiendo la lectura en singular de Jn 1,13, no es simplemente por razones de fluidez del texto. Lo decisivo es que los testimonios patrísticos del siglo II muestran que ésta era la forma que el texto tenía entonces, e incluso dos de ellos nos han dejado testificado el cambio del texto del singular al plural, haciéndonos saber de qué ambientes procedió el retoque.

Supuesta la lectura en singular de Jn 1,13, en el prólogo del Evangelio de San Juan tenemos una afirmación de la concepción virginal de Jesús: Él no nació de un apetito sexual ni de una intervención de varón, sino de Dios. En segundo lugar, la concepción virginal es signo de su divinidad; es impresionante la aposición entre el modo como fue el nacimiento terreno de Jesús y la afirmación teológica de la encarnación: «y el Verbo se hizo carne». Ulteriormente es mérito de I. de la Potterie haber señalado la importancia de la expresión «no nació de sangres». Ha sido frecuente en las traducciones de este versículo no prestar atención alguna a que la palabra «sangres» se encuentra en él en plural. Por eso se ha traducido muy corrientemente «sangre», en singular[178].

[177] Aunque convencido de la lectura en plural, ya M.-J. LAGRANGE, *L'Évangile selon Saint Jean,* 19, reconocía la mayor fluidez con que se pasaría al v.14 si en el v.13 se hablara del nacimiento de Cristo (lectura en singular).

[178] Incluso se ha llegado a objetar que ya que lo único que aportaba la madre en la generación, según las ideas biológicas de la época, era la sangre, la lectura en singular («no ha nacido de la sangre») pondría en peligro la verdadera maternidad de María e implicaría «eine geradezu doketische Auffassung Christi»; así J. MICHL, «Die Jungfrauengeburt im Neuen Testament», a.c., 167, nota 103. El autor no advierte que en todo caso la palabra «sangre» está en plural y no se refiere a lo que la madre aportó en la concepción de Jesús, sino a las «sangres» vertidas en el parto.

Pues bien, I. de la Potterie ha mostrado que, atendiendo al uso bíblico y judío, la fórmula se refiere a las «sangres» vertidas en el parto[179]. San Juan señala así que el nacimiento de Jesús fue un nacimiento sin sangres, es decir, un nacimiento milagroso, carente de esa pérdida de sangre, consecuencia de una lesión corporal, que acompaña de ordinario a todo alumbramiento en la mujer; en resumen, San Juan afirma, además de la concepción virginal, el parto virginal de María en el nacimiento de Jesús[180]. De la Potterie hace así una exégesis de Jn 1,13, que sería convergente con la que él mismo propone para Lc 1,35c[181].

Por otra parte, reviste singular trascendencia el que todas estas afirmaciones aparecen en conexión con la profesión de fe que hay que hacer para llegar a ser hijos de Dios: «a los que le recibieron, les dio poder de llegar a ser hijos de Dios, a los que creen en el nombre de Aquel que...». En otras palabras, el hecho de que Jesús fue concebido de una virgen y nacido de ella con parto virginal, así como la divinidad de ese Jesús que nace (la encarnación del Verbo), aparecen colocados por San Juan en la línea de los contenidos de la profesión de fe, por la que obtenemos llegar a ser hijos de Dios[182].

b) *Las bodas de Caná (Jn 2,1-11)*

El episodio de las bodas de Caná es de sobra conocido. Por ello basta evocarlo aquí en sus elementos de mayor relieve teológico. María se encuentra en Caná invitada a unas bodas (2,1); igualmente se hallaban allí «Jesús y sus discípulos» (2,2). Faltando el vino en la fiesta, María hace una petición llena de discreción en su forma, ya que es mera exposición de la situación de necesidad en que se encuentran los novios, sin indicación alguna de la solución que Jesús deba tomar: «No tienen

[179] Cf. I. DE LA POTTERIE, «Il parto verginale del Verbo incarnato...», a.c., 146-147.

[180] Ibíd., 147.

[181] Véase más arriba la nota 124 con la referencia a la exégesis que él propone para Lc 1,35a.

[182] Cf. I. DE LA POTTERIE, «La Mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu...», a.c., 67.

vino» (v.3). En este contexto suena sumamente dura la respuesta de Jesús: «¿Qué a mí y a ti? Todavía no ha llegado mi hora» (v.4). Ciertos intentos, con los que se ha tratado de suavizar la frase «¿Qué a mí y a ti?», hasta llegar a hacerla equivalente de «¿Qué necesidad tienes de pedirme nada, pues estamos de acuerdo?»[183], son insostenibles[184]. La frase significa una negación de comunidad (un no tener que ver el uno con el otro) en este asunto y en los otros que le sean semejantes[185].

La fase puede parecer, a primera vista, dura, casi ofensiva para María[186]. Pero quizás la clave que descubre que no hay en ella nada de ofensivo para la Santísima Virgen, resida en su continuación: «Todavía no ha llegado mi hora»[187]. ¿De qué hora se trata? Se ha pensado muchas veces en la hora del comienzo de hacer milagros, que habría sido así adelantada por la intercesión de María[188].

Gaechter, que, por lo demás, tiene en su exégesis antecedentes patrísticos[189], ha analizado todos los casos en que la

[183] El artículo de E. ZOLLI, «Quid mihi et tibi, mulier?»: *Mar* 8 (1946) 3-15, pretende justificar la traducción: «Che havvi fra me e te, donna? (Nessun dissenso sarà fatto)» (p.12).

[184] Véase el estudio que del uso de la expresión hace P. GAECHTER, *Maria im Erdenleben,* o.c., 171-176.

[185] «Auch hier, im Munde Jesu und als Antwort auf die Bitte Marias, drückt τί ἐμοὶ καὶ σοί? einen negativen Grundsatz aus, womit Jesus seine Gemeinschaft mit Maria in Abrede stellt, und zwar im vorliegenden Fall und allen analogen» (ibíd., 177). Nótese que lo que se niega es comunidad entre las personas en un determinado campo, y no meramente que esas personas tengan que ver con el asunto. «Mit Recht rügt daher *Rottmanner* die Übersetzung: Was geht das mich und dich an? Der Trennungstrich ist unrichtig gelegt» (ibíd., 176).

[186] Nótese, aunque se trate de otro evangelista, que Marcos pone esta misma expresión en labios de un endemoniado como significativa de no existencia de comunión entre el demonio y Jesús (Mc 5,7; la misma frase en plural en Mc 1,24).

[187] A. VANHOYE, «Interrogation johannique et exégèse de Cana (Jn 2,4)»: *Bibl* 55 (1974) 157-167, cree que la frase debe entenderse como pregunta. Teniendo en cuenta que a esa pregunta tendría que subyacer una respuesta afirmativa, la propuesta de Vanhoye no sería viable si «la hora de Jesús» fuera un acontecimiento futuro, como es el caso según veremos en seguida.

[188] F. Spadafora sigue esta interpretación; compara la negativa de Jesús a María con la que dio también a la cananea (Mt 15,21-28; Mc 7,24-30); con estos presupuestos, «a Cana la risposta negativa di Gesù serve a far rilevare ai discepoli l'importanza del miracolo che compirà, e la potenza dell'intercessione di Maria» (*Maria Santissima nella Sacra Scrittura* [Roma 196] 68). Véase también este tipo de exégesis en el comentario de A. DURAND, *Évangile selon Saint Jean* (París [24]1938) 57-58.

[189] Así, p.e., SAN AGUSTÍN, *In Ioannis Evangelium tractatus* 8, 9: CCL 36,87-88 (PL 35,1455-1456); ibíd., 119, 1: CCL 36, 654 (PL 35,1950).

palabra íra aparece en el evangelio de San Juan, para concluir que lo más frecuente es que señale «una nueva época de la historia de la salvación»[190]. Más interesante aún es el significado de la expresión hecha «la hora de Jesús», como el momento decisivo en que Jesús manifiesta plenamente su cualidad de Redentor del mundo[191]. Es curioso que «la hora de Jesús» hasta Jn 8,20 (inclusive) aparece como futura, y desde Jn 12,23, como ya llegada[192]. Jn 13,1 ofrece una formulación especialmente clara y sugestiva: «El día antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado *su hora* de pasar de este mundo al Padre...». Feuillet ha subrayado que «la hora de Jesús» en San Juan se refiere a la Pasión y Resurrección, para deducir de ello que éste tiene que ser también su significado en la frase de las bodas de Caná (Jn 2,4)[193].

En esta situación puede trazarse una línea divisoria en la actividad salvífica de Jesús: su ministerio palestinense, en el que se dirige al pueblo de Israel y hace la última llamada al pueblo escogido (durante ese período María deberá retirarse)[194], y la obra universal salvífica en la que Jesús muere por toda la humanidad y funda su Iglesia para todos los hombres (en esa hora María volverá a estar presente). Precisamente la invitación a María para que se retire («¿Qué a mí y a ti?») va acompañada de un término temporal («la hora de Jesús»), llegado el cual la indicación negativa agota su validez: a partir de él, María volverá a tener un puesto preeminente junto a

[190] P. GAECHTER, *Maria im Erdenleben,* o.c., 184.

[191] «Damit bezeichnet Johannes jenes Erleben und Erleiden Jesu, das ihm spezifisch eigen war, in dem seine Persönlichkeit, seine Gottmenschnatur, seine Messiaswürde, seine Eigenschaft als Welterlöser zur vollen Geltung und Auswirkung kam» (ibíd., 185).

[192] Ibíd.

[193] «Le seul fait qu'ailleurs dans le quatrième évangile (7,30; 8,20) "l'Heure de Jésuss n'est pas venue" se rapporte à la Passion-Résurrection indique qu'il doit en aller de même ici» (A. FEUILLET, «La Vierge Marie dans le Nouveau Testament», a.c., VI, 52). Sobre este tema de «la hora de Jesús» véase también la monografía de G. FERRARO, *L'«ora» di Cristo nel quarto Vangelo* (Roma 1974).

[194] Jesús, que iba a exigir a sus discípulos que lo dejaran todo y le siguieran, no quiso limitarse a darles una indicación oral de comportamiento, sino que fue delante con su ejemplo; también Él lo deja todo; la libertad apostólica requiere que se esté dispuesto a romper todos los lazos terrenos, aun los más legítimos; Jesús nos da ejemplo de ello rompiendo, durante su vida pública, incluso con los lazos más santos, aquellos que lo unían a su Madre santísima.

Jesús en la obra universal de salvación y en la Iglesia que brota de esa obra.

Todo ello explica el sentido de los que se han llamado «los pasajes antimariológicos de los sinópticos»[195]. En todos ellos se enuncia una independencia de Jesús en su ministerio palestinense con respecto a sus relaciones familiares, incluida la relación con su Madre; en todos ellos se prolonga la línea iniciada en Jn 2,4, es decir, la necesidad de que María se mantenga en un discreto segundo plano.

Pero explica igualmente la reaparición de María junto a la cruz del Señor (Jn 19,25) una vez llegada «la hora de Jesús», como también su presencia entre los apóstoles reunidos en oración en la espera de la venida del Espíritu Santo (Hch 1,14).

c) *María junto a la cruz (Jn 19,25-27)*

La exégesis que hemos hecho del episodio de las bodas de Caná sitúa en su verdadera luz la escena de María junto a la cruz. «La hora de Jesús» ha llegado; María vuelve a tener un papel importante junto al Hijo precisamente en el momento en que éste realiza la salvación del mundo. En este contexto, las frases «Mujer, he ahí a tu hijo» y «He ahí a tu Madre» (Jn 19,26.27), dirigidas a María y a Juan respectivamente, no pueden ser el mero encargo de un hijo moribundo que, ante la soledad en que va a dejar a su madre, se preocupa, con cariño filial, de encomendarla a un amigo[196].

Por otra parte, hay una serie de elementos que impiden esta exégesis meramente familiar. En primer lugar, María no quedaba sola. Junto a la cruz estaba otra María, parienta suya, casada con Cleofás[197], y que tenía hijos adultos: los dos

[195] Sobre ellos cf. F. SPADAFORA, «*De locis sic dictis antimariologicis in Sacra Scriptura*», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De Mariologia et Oecumenismo,* o.c., 121-132; V. M. BENASSI, «"Chi è mia madre, chi sono i miei fratelli?" (Mt 12,48ss)»: *Mar* 18 (1956) 347-354. Véase también R. CALÌ, *I testi antimariologici nell'esegesi dei Padri da Nicea a Calcedonia* (Roma 1999).

[196] Ésta fue la interpretación de Santo Tomás: «Nota secundum Augustinum quod Christus in cruce pendens se habuit sicut magister in cathedra. Unde et docet nos parentibus existentibus in necessitate subvenire et de eis curam gerere» *(In Evangelium sancti Ioannis commentaria* [Taurini 1919] 482). El pasaje aludido de San Agustín es: *In Ioannis evangelium tractatus* 119, 2: CCL 36, 658 (PL 35,1950-1951).

[197] «Marie en effect était accompagnée de sa "soeur" ou parente Marie, femme de Clopas, qui était certainement disposée à lui procurer toute l'aide familiale dont elle aurait eu besoin. Si le geste du Christ s'était mis sur ce plan familial en vue de procurer à sa mère protection et demeure, il aurait été inutile, ou même quelque peu offensant pour cette "soeur" de Marie, puisqu'il laisserait supposer qu'elle ne pouvait pas ou ne voulait pas remplir cet office d'entr'aide entre proches parents» (J. GALOT, *Être né de Dieu,* o.c., 164).

que encabezan siempre la lista de los llamados «hermanos de Jesús», Santiago y José (Mc 15,40)[198].

Además, el ritmo de las frases es inconcebible en un hijo preocupado por la soledad de su madre. En tal hipótesis, lo normal hubiera sido el grito angustiado: «Juan, no abandones a mi madre». Jesús, por el contrario, parece preocuparse más primariamente de la orfandad del discípulo, que, al morir Jesús y perder así al maestro, va a necesitar una madre. Por ello, la frase primera de las dos pronunciadas por Jesús se dirige a María: «Mujer, he ahí a tu hijo» (v.26). Sólo después pedirá al discípulo la actitud correspondiente que ha de tener con respecto a María: «He ahí a tu madre»[199].

Braun ha subrayado que el evangelista designa siempre en la escena a Juan como «el discípulo», y ve en ello una representación del discípulo en cuanto tal[200]; ello implica una maternidad espiritual de María con respecto a los discípulos

[198] Para la identificación de María de Cleofás con María la madre de Santiago y José, cf. A. MÜLLER, «Marias Stellung und Mitwirkung im Christusereignis», en J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium salutis,*III/2 (Einsiedeln 1969) 468.

[199] «Un témoignage de sollicitude filiale aurait normalement requis que d'abord ou même uniquement le Christ confie sa mère au disciple, pour que ce dernier puisse la prendre en charge, l'entourer d'affection et la protéger. En s'adressant premièrement à Marie pour lui dire "voici ton fils", le Christ atteste sa volonté qu'à l'inverse de ce qu'on aurait attendu, Marie prenne en charge le disciple. Une telle prise en charge ne pouvait évidemment se faire au niveau des relations privées: c'était une mission officiellement dévolue à la Vierge, mission ayant un étroit rapport avec l'oeuvre rédemptrice que le Seigneur était en train de consommer» (J. GALOT, *Être né de Dieu,* o.c., 165).

[200] Cf. F. M. BRAUN, *La Mère des fidèles...,* o.c., 109-111. «Effectivement il y a tout lieu de croire que le disciple présent au Golgotha, désigné avec insistance comme celui que Jésus aimait (v.26), est un personnage représentatif de tout un groupe. Des personnages de ce genre sont fréquents dans le quatrième évangile: Nicodème, la Samaritaine, l'aveugle-né, les Juifs eux-mêmes. Or le quatrième évangile souligne l'équivalence entre les deux titres de disciple et d'ami de Jésus et met un soin particullier à établir à quelles conditions on devient l'un et l'autre: il faut garder les commandements et être aimé du Père: 14,15.21.23; 15,13-15; I Jn 2,5. Cela conduit logiquement à penser avec le P. Braun que le disciple aimé de Jésus, qui reçoit Marie pour mère, figure l'ensemble des chrétiens qui gardent les commandements de Jésus et sont aimés par lui et par le Père» (A. FEUILLET, «La Vierge Marie dans le Nouveau Testament», a.c., 55).

de Cristo, con respecto a los fieles[201], ya que Juan es confiado a María como hijo no por ser precisamente Juan, sino porque es «el discípulo»[202].

Por último, debe tenerse en cuenta la importancia de que las dos frases, la dicha a María y la dicha al discípulo, empiecen por la partícula griega ἴδε (= «he ahí»). En el lenguaje del evangelista, se trata de una partícula revelacional que descubre la realidad interior más allá de lo que los ojos ven[203]. Al comienzo de su evangelio, el apóstol Juan describe que Jesús pasa ante el Bautista. Los ojos humanos no ven sino a un judío más que ha venido a ser bautizado por Juan el Bautista; pero éste revela el misterio: «*He ahí* el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29; véase también v.36). Del mismo modo, ahora, en el Calvario, los ojos humanos sólo ven a un ajusticiado, a su madre y a un amigo fiel; pero la palabra de Jesús revela una misteriosa relación de maternidad y filiación, que desde ahora va a unir espiritualmente a María y a los discípulos de Jesús.

La escena de Jn 19,25-27 concluye con estas palabras: «Desde aquella hora, el discípulo la tomó como cosa suya». Εἰς τὰ ἴδια hay que traducirlo no por «en su casa» (versión muy frecuente que se encuentra incluso en la reciente traducción litúrgica española), sino por «entre sus cosas»; en San Juan, la expresión nunca tiene el sentido de «en su casa». Con ello se coloca, como cualidad que ha de tener el verdadero discípulo de Jesús, la existencia, entre sus estructuras espirituales, de una dimensión mariana, que le haga acoger (el verbo λαμβάνω no significa «mirar», sino «tomar» o «acoger») a María como a Madre[204]. El término implica así todo un comportamiento filial con respecto a María.

[201] «En représentant la Mère de Jésus comme Mère du disciple, l'Évangéliste atttribue à Marie une maternité de surcroît à l'égard des fidèles (plus particulièrement des apôtres), soit isolement, soit comme membres de la communauté constituée par leur rattachment au Christ» (F. M. BRAUN, *La Mère des fidèles...*, o.c., 113).

[202] «Si la nouvelle maternité de Marie est placée dans l'ordre de la vie nouvelle apportée par le Christ, elle concerne Jean dans la mesure où ils est engagé dans cette vie: cette maternité ne s'attache donc pas à lui exclusivement et ne regarde pas ses qualités personnelles, mais elle s'attache à ce qui en lui doit constituer les disciple du Christ» (J. GALOT, *Être né de Dieu,* o.c., 167-168).

[203] Cf. M. DE GOEDT, «Un schème de révélation dans le quatrième Évangile»: *New Testament Studies* 8 (1961-1962) 142-150.

[204] Cf. I. DE LA POTTERIE, «La parole de Jésus "Voici ta mère" et l'accueil du Disciple (Jn 19,27b)»: *Mar* 36 (1974) 1-39; ÍD., «"Et à partir de cette heure, le Disciple l'accueillit dans son intimité" (Jn 19,27b)»: *Mar* 42 (1980) 84-125.

En esta acogida se realiza un intercambio de amor entre María y el discípulo que permite a éste una plena confianza en María como Madre suya espiritual. El discípulo sabe que María, por encargo de Jesús, lo acogerá como hijo. Más aún, ya en el siglo III Orígenes se dio cuenta de que Jesús no había dicho a María sobre el discípulo «Ése es *también* tu hijo», sino «he ahí a tu hijo»; como María no tuvo más Hijo que Jesús, la frase equivale a decirle: «Ése será para ti en adelante Jesús»[205]. No puede imaginarse para el discípulo una más completa seguridad de que siempre contará con el amor maternal de María, que se vuelca sobre él con aquella plenitud indivisa de su corazón virginal con que se volcaba sobre Jesús.

d) *La mujer del capítulo 12 del Apocalipsis*

San Juan, en el capítulo 12 del Apocalipsis, narra que «una gran señal apareció en el cielo: una mujer vestida de sol, y la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas» (Ap 12,1)[206]. «Vestida de sol» es tanto como decir «vestida de luz», la cual es símbolo de la vida de Dios[207]. La mujer está, por tanto, rodeada de la luz de la benevolencia de Dios y participa, por ello, de la indestructible vida de Dios. Este sentido luminoso se refuerza por el hecho de que también la luna (el segundo luminar de Gén 1,16) forma parte del ornato de la mujer: «y la luna debajo de sus pies»[208]. Un tercer elemento ornamental —de orden igualmente luminoso— está constituido por la «corona de doce estrellas», que es aquí seguramente un símbolo de las

[205] Cf. ORÍGENES, *Commentarius in Evangelium Ioannis,* 1, 4, 23:GCS 10, 8-9 (PG 14,32).

[206] La preposición ἐν debería llevar a traducir «dentro del cielo», más bien que «en el cielo». Para el sentido de la expresión ἐν τῷ οὐρανῷ cf. B. J. LE FROIS, *The Woman clothed with the Sun (Ap. 12)...,* o.c., 82-91.

[207] Como justificación de esta afirmación, F. M. KOESTER, «Apokalyptisches Weib», a.c., 306, aduce las siguientes referencias bíblicas: «Feuersäule Ex 13,21; Blitze Ex 19,16; 24,17; Offb 4,5; 11,19; Wolke 2 Chr 7,1; Ez 1,4ff; 10,4; Feuer Dn 7,9; Licht Ps 19(18),6; 104(103),2; Weish 7,26; Mt 17,2.5; 1 Tim 6,16; Offb 21,23 nach Is 60,19; beständig Ps 72(71),5.17; 89(88),37f; Sinnbild der Huld Gottes Num 6,25; Ps 80(79) 4.8.20 uö».

[208] Es curioso que en Cant 6,10 se hable de la esposa, llamándola «hermosa cual la luna, resplandeciente como el sol».

doce tribus (cf. Gén 37,9)[209]; la descripción de la mujer hace de ella un centro en torno al cual giran, con un sentido de subordinación, las doce tribus de Israel.

Esta presentación descriptiva de la mujer subraya lo que es su realidad ontológica, y no una situación local: pertenece a lo celeste («en el cielo», o mejor «dentro [ἐν] del cielo»), es partícipe de lo divino. Así se comprende sin dificultad el paso del versículo 1 al 2, en el que tanta dureza ha encontrado Gaechter[210]. No se habla de una mujer que, *estando* en el cielo, «llevaba un hijo en su seno, y clamaba con los dolores del parto y con la tortura de dar a luz» (v.2), sino que meramente se atribuye esta situación de dolores de parto a una mujer cuya dignidad participa de lo divino y celeste.

De hecho, esta mujer «dio a luz un hijo varón, destinado a regir a todas las gentes con vara de hierro» (v.5). Esta última expresión en Sal 2,9 y Ap 19,5 se refiere, sin duda alguna, al Mesías[211], aunque, por participación, en Ap 2,27, se atribuye también al cristiano fiel hasta el final, «al que venciere y guardare hasta el fin mis obras» (2,26)[212]. Este uso de la expresión en Ap 2,27, más bien excepcional, hace, sin embargo, posible que, aunque el hijo primariamente aludido sea el Mesías —concretamente Cristo—, no esté del todo fuera de la perspectiva de este pasaje del Apocalipsis, también aquí en el parto, una extensión a aquellos que participan del destino del

[209] Los nombres de las doce tribus iban grabados en el pectoral del Sumo Sacerdote (Éx 18,21); según Ap 21,12, están escritos en las doce puertas de la Jerusalén celeste; 12.000 son igualmente los sellados de cada una de las doce tribus en Ap 7,4-8. Dada la simbolización de las tribus por estrellas en Gén 37,9, como también la importancia que en el Apocalipsis tiene el tema de las doce tribus, creo —como digo en el texto— que éste es el sentido de la corona de doce estrellas. Por el contrario, L. DEISS, *Marie, Fille de Sion,* o.c., 181-182, no ve en ella más que un ulterior elemento luminoso de la descripción.

[210] «Zur Vision vom sonnenbekleideten Weibe (Apc 12)», en *Natalicium C. Jax,* I: Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 3 (1955) 85-88, donde considera de tal manera incapaces de unión los versículos 1 (con el tema de la gloria de la mujer) y el 2 (con el tema de su rebajamiento), que llega a atribuirles dos fuentes distintas.

[211] «Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy. Pídeme y haré de las gentes tu heredad, te daré en posesión los confines de la tierra. Los regirás con cetro de hierro y los romperás como vasija de alfarero» (Sal 2,8-9). «De su boca sale una espada aguda para herir con ella a las naciones y Él las regirá con vara de hierro» (Ap 19,15).

[212] «Y al que venciere y guardare hasta el fin mis obras, le daré potestad sobre las gentes, y los regirá con vara de hierro, de la manera que se quebrantan los vasos de hierro, cual yo también la he recibido de mi Padre» (Ap 2,26-28).

Cristo histórico[213]. De los dolores que se atribuyen a la mujer en el parto, no podrían deducirse conclusiones con respecto a que se trate de un parto no virginal. «Un autor antiguo, que habla en lenguaje bíblico y poético de un nacimiento (virginal o no, pero sin tener interés, en el momento en que habla, de subrayar la virginidad), emplea las fórmulas normales. Una mujer en angustia de parto y que da a luz, quiere decir simplemente una mujer que trae un niño al mundo»[214]. Pero no quiero detenerme ahora en este punto, ni discutir quién es la mujer de que se habla; mucho menos estudiar ahora si el parto de esa mujer (eventualmente la madre histórica del Mesías) se refiere exclusivamente al nacimiento de Jesús o tiene una amplitud mayor que engloba el parto de los tiempos nuevos con una participación de la mujer en los dolores que el paso de la antigua a la nueva economía implica.

En todo caso, frente a la mujer aparece «un dragón grande rojo, que tenía siete cabezas y diez cuernos» (v.3). La expresión «siete cabezas» probablemente no es más que un modo de expresar plenitud[215], como también los «diez cuernos» son la característica de la cuarta bestia en que culmina toda la maldad y la fuerza destructiva en Dan 7,7[216]. El pasaje del Apocalipsis que estamos analizando explica que este dragón es «la serpiente antigua», como dice el v.9, con clara alusión a Gén 3,1; pero el versículo no se limita a aludir al Génesis, sino que interpreta la significación de la serpiente genesíaca, añadiendo: «que se llama Diablo y Satanás, el que seduce a todo el mundo».

El dragón pretende «devorar» al hijo de la mujer tan pronto ésta lo dé a luz (v.4). Es la continua persecución

[213] «Man wird doch bei der Annahme bleiben müssen, daß das historische Christusereignis zum mindesten der tragende Kern dieses *Passus ist,* unbeschadet der Möglichkeit, die volle Bedeutung des Bildes auszudehnen auf alle jene, deren Schicksal in das des historischen Christus eingeschlossen ist» (A. KASSING, *Die Kirche und Maria...,* o.c., 47).

[214] L. CERFAUX, «La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protévangile»: *EThL* 31 (1955) 31.

[215] El mismo v.3 añade que sobre las siete cabezas del dragón había «siete diademas». L. DEISS *(Marie, Fille de Sion,* o.c., 167) ve en ellas «emblèmes de son pouvoir royal» y pone este poder en relación con el título de «príncipe de este mundo», que San Juan da en su evangelio al diablo (Jn 12,31; 14,30; 16,11).

[216] «Seguía yo mirando en la visión nocturna, y vi la cuarta bestia, terrible, espantosa, sobremanera fuerte, con grandes dientes de hierro. Devoraba y trituraba, y las sobras las machacaba con los pies. Era muy diferente de todas las bestias anteriores y tenía diez cuernos».

demoníaca contra Cristo, que se preludia en el Evangelio de la infancia según Mateo (2,13), y tendrá realizaciones históricas directas como las tentaciones (Mt 4,1-11) e indirectas, mediante Judas (Jn 13,2.27) o los judíos (Jn 8,44; 14,30; Lc 22,53); en todos estos textos de Juan y Lucas, aunque los agentes inmediatos son diversos del demonio, la actitud persecutoria se atribuye a influjo demoníaco.

Sin embargo, el intento demoníaco, en cuanto intento de destrucción del Mesías, fracasa: «su Hijo fue arrebatado, llevado a Dios y a su trono» (v.5). La expresión es fuerte y tal que subraya el sentido *individual* primario del hijo varón que nace de la mujer: es Cristo, y no una colectividad simbólica de cristianos, de quien primariamente se habla[217]; de ellos se hubiera dicho en el Apocalipsis, a lo sumo, que habían sido llevados delante de Dios y de su trono, pero no «a Dios y a su trono»[218]. Sin duda, este ser arrebatado se hizo históricamente primero por la elevación de Cristo en la cruz (Jn 3,14; 8,28; 12,32-34) y sólo después por su ascensión al cielo (Jn 6,62; 14,2; 20,17); pero esta realización histórica muestra que, contra lo que fue el intento diabólico, la cruz tuvo un sentido victorioso para Cristo.

«La mujer huyó al desierto, donde tenía un lugar preparado por Dios» (v.6); la huida se realiza con la ayuda milagrosa de Dios, que le da «dos alas de águila grande para que volase al desierto, a su lugar» (v.14). La situación está encuadrada bajo la protección divina, como en los tiempos antiguos, cuando también Dios llevó a Israel al desierto «sobre alas de águila» (Éx 19,4), librándolo así del Faraón[219]. «El desierto significa así segregación (liberación y despojarse al mismo tiempo)»[220]. Desde luego, no se puede confundir el desierto con la tierra prometida. Es previo a ella. Precisamente la indigencia del desierto da sentido a la protección de

[217] Πρός aber ist mehr. Vielleicht ist dieser Hinweis auf einen vor allem individuellen Sinn des "männlichen Sohnes" noch stärker zu beachten als die oben und meist genannten Elemente. Denn hier wird eine persönlich-christologische Aussage greifbar, welche der Apokalyptiker in dieser gans direkten Weise kaum machen würde, wenn er nicht damit zunächst den einen meinte» (A. KASSING, *Die Kirche und Maria...*, o.c., 48-49).

[218] «Erwählte, Älteste, Engel, Satan -sie alle erscheinen vor Gott und seinem Throne (ἐνώπιον: Apk 7,15; 8,2-4; 11,16; 12,10)» (ibíd., 48).

[219] «Pero los que confían en Yahvé renuevan las fuerzas, echan alas como de águila, corren sin cansarse y caminan sin fatigarse» (Is 40,31).

[220] «Die Wüste bedeutet also Absonderung (Befreiung und Entblösung zugleich), Prüfung. Widerspenstigkeit und Treue, Bundesverheissung und

Dios en él[221]. En las indicaciones sobre el alimento de la mujer en el desierto[222] es imposible no descubrir una alusión al maná[223]. Por esa protección de Dios, de la que es muestra concreta el maná, el desierto es, a su vez, un lugar privilegiado de encuentro con Dios[224].

La duración de la permanencia en el desierto está fijada muy concretamente en el texto. Según el versículo 6, «mil doscientos sesenta días»; según el versículo 14, «un tiempo y dos tiempos y medio tiempo»[225]. Se trata, en ambos casos, de la misma duración. Mil doscientos sesenta días son cuarenta y dos meses (por supuesto, meses lunares), es decir, tres años y medio; por su parte, la fórmula del versículo 14 se encuentra en Dan 7,25[226], y es igual a media semana de años, o lo que es lo mismo, a tres años y medio, o a los «mil doscientos sesenta días» del versículo 6. En Dan 7,25, es el tiempo de duración de la persecución[227], como también en Ap 11 los cuarenta y dos meses (v.2) o los mil doscientos sesenta días (v.3) son el tiempo durante el que los gentiles hollarán la ciudad santa, y los dos testigos actúan. En Ap 13,5, se em-

Bundesschluß, Behütung und Ernährung durch Gott, vertreute Nähe mit Gott. Es brauchen natürlich beim Anklingen des Themas nicht immer alle diese Elemente gemeint zu sein. So scheidet für Apk 12 wohl zumindest das Element Widerspenstigkeit aus, von welchem sich keine Spur findet» (A. KASSING, *Die Kirche und Maria...*, o.c., 54-55). Cf. también B. J. LE FROIS, *The Woman clothed with the Sun (Ap. 12)...*, o.c., 176-179.

[221] «Nie hört die Wüste selbst aus, Wüste zu sein, d.h., Raum der Entblösung und Entbehrung. Gerade dadurch behält ja die Fürsorge Gottes ihren Sinn; und mag die Fürsorge auch reichlich sein, die Wüste wird durch sie nicht zum Gelobten Land, sondern bleibt immer nur Durchgang zu ihm. Der Aufenthalt in der Wüste ist ein vorläufiges Stadium, nicht das Endglück selbst» (A. KASSING, *Die Kirche und Maria...*, o.c., 55).

[222] «La mujer huyó al desierto [...] para que allí la alimentasen» (v.6). «Para que volase al desierto, a su lugar, donde es alimentada» (v.14).

[223] Cf. L. DEISS, *Marie, Fille de Sion*, o.c., 197-201, quien hace notar que el evangelio de San Juan presenta a la Eucaristía como el verdadero maná (Jn 6,48.51.58-59), con el que la Iglesia se alimenta durante su peregrinación por el desierto terrestre; por el momento, las consideraciones de L. DEISS (ibíd., 201-202), en orden a aplicar a María el tema del maná, no entran en el cuadro de nuestra atención.

[224] Cf. ibíd., 190-193.

[225] M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, o.c., 583, hace notar que καιρούς es «pluralis loco dualis».

[226] «Por un tiempo, dos tiempos y medio tiempo» (Dan 7,25).

[227] «Hablará palabras arrogantes contra el Altísimo y quebrantará a los santos del Altísimo, y pretenderá mudar los tiempos y la Ley. Aquéllos serán entregados a su poder por un tiempo, dos tiempos y medio tiempo» (Dan 7,25).

plean, de nuevo, los cuarenta y dos meses para designar el tiempo de la dominación de la bestia. Esta media semana de años representa un tiempo bastante largo, pero limitado (cf. Mt 24,22)[228].

Ante la huida de la mujer al desierto, «lanzó la serpiente de su boca tras la mujer agua como río, para hacer que fuera arrastrada por el río» (v.15), pero la tierra se tragó el torrente, viniendo así en ayuda de la mujer (v.16). Dios protege a la mujer, como había protegido a su pueblo secando el mar Rojo y el Jordán (Éx 14,21; Jos 3,16).

A la vista de su fracaso, el dragón, enfurecido, conduce la guerra «contra los restantes de su descendencia [de la mujer], contra los que guardan los preceptos de Dios y tienen el testimonio de Jesús» (v.17); se trata de los creyentes en Jesús, los cuales, juntamente con Él, son coherederos de las promesas y, por ello, objeto de la ira del demonio[229].

Después de esta breve explicación del texto mismo, queda en pie el problema de la identificación de la misteriosa mujer, que es la figura central del capítulo 12 del Apocalipsis. Personalmente pienso que es imposible no ver en ella primariamente a la Iglesia. Esta identificación corresponde al sentido general del Apocalipsis, cuyo argumento de fondo es mostrarnos a Dios como rey sobre el mundo, que dirige la historia y protege a la Iglesia en la persecución[230]. Sin duda, por la Iglesia hay que entender aquí a la Iglesia de los dos Testamentos[231]. Así se comprende que en la figura de la mujer haya que ver al Pueblo de Dios tanto del Antiguo Testamento, el cual por María nos ha dado el Mesías, como al Pueblo de Dios del Nuevo Testamento, es decir, la Iglesia en sentido estricto, la cual en sí y en sus hijos es perseguida

[228] Cf. F. M. KOESTER, «Apokalyptisches Weib», a.c., 307.

[229] «El Espíritu da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, y si hijos, también herederos, herederos de Dios, coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con Él para ser con Él glorificados» (Rom 8,16-17).

[230] «Das Hauptthema der Offenbarung ist zu zeigen, wie Gott über der Welt thronend die Geschichte lenkt und seine Kirche in der Verfolgung schützt» (F. M. KOESTER, «Apokalyptisches Weib», a.c., 307).

[231] «Unter dem ekklesiologischen Sinn verstehen wir jenen Sinn, welcher in der Gestalt des Weibes von Apk 12 die Kirche beider Testamente dargestellt sieht, das Gottesvolk des Alten und des Neuen Bundes, das wahre Israel, das im jüdischen Volk begann und in der neutestamentlichen Kirche seine authentische Weiterführung und Vollendung erfährt» (A. KASSING, *Die Kirche und Maria...*, o.c., 29).

por el dragón[232] y, por ello, es llevada a la seguridad del desierto y protegida en él durante todo el tiempo de la persecución[233].

Pero el sentido primario no impide que la figura de María aparezca a otro nivel[234]. Dado el género literario alegórico-apocalíptico del pasaje, es imposible aplicar a María todas las imágenes del capítulo. El tema del desierto (el desierto no es la tierra prometida) o el del maná en el desierto, así como el tema de la persecución del dragón contra la mujer en una situación que en la hipótesis de un doble plano sería coextensiva con la historia toda de la Iglesia y que para María (a partir de su Asunción) tendría que ser una imposible persecución escatológica, no son aplicables a María sin forzar el texto[235]. Pero precisamente en un género literario alegórico-apocalíptico la no aplicabilidad de todas las imágenes a una figura no es prueba decisiva de que esa figura no sea objeto de afirmaciones en el texto[236].

[232] «Die meisten älteren und neuren Erklärer verstehen die Frau als das Gottesvolk sowohl des AT, das durch Maria den Messias hervorgebracht [hat] (Is 7,14; Mt 1,23; vgl. Resp. VI Dom. IV Adv.), wie vor allem des NT, die durch die Jahrhunderte vom Drachen verfolgte Kirche» (F. M. KOESTER, «Apokalyptisches Weib», a.c., 308).

[233] «Darum wird sie [die Kirche] in der Wüste in Sicherheit gebracht und dort die ganze Verfolgungszeit (einer sehr grössen Teil der Kirchengeschichte) bewahrt» (ibíd., 307).

[234] La exégesis mariológica se encuentra ya en QUODVULTDEUS, *Sermo 3 de symbolo* 1, 4-6: CCL 60,349 (PL 40,661): «In Apocalypsi Joannis apostoli scriptum est hoc, quod staret draco in conspectu mulieris quae paritura erat, ut cum peperisset, natum eius comederet (Apoc 12, 4). Draconem diabolum esse, nullus vestrum ignorat; mulierem illam virginem Mariam significasse, quae caput nostrum integra integrum peperit. Quae etiam ipsa figuram in se sanctae Ecclesiae demonstravit: ut quomodo filium pariens virgo permansit, ita et haec omni tempore membra eius pariat et virginitatem non amittat». Para la atribución cf. E. DEKKERS, *Clavis Patrum Latinorum,* o.c., n.403, 99. Es interesante que Quodvultdeus une la exégesis mariológica del pasaje con la eclesiológica, en cuanto que considera en él a María como tipo de la Iglesia. Para la discusión de un pasaje de San Ireneo *(Adversus haereses,* 3, 23, 7: SC 211, 462-466 [PG 7,964]), en el que en un contexto mariológico ha podido verse una alusión al capítulo 12 del Apocalipsis, cf. A. KASSING, *Die Kirche und Maria...,* o.c., 43-46.

[235] «Es ist jedoch nicht gelungen, in allen Passagen der Vision im Bilde des Weibes in einer überzeugenden Weise Maria zu erkennen. Eine besondere Schwierigkeit wurde bisher in den Versen 6 und 14 ersichtlich, d.h. im Wüstenaufenthalt des Weibes, dessen Elemente wir analysiert haben. Dazu kommen die Schwierigkeiten betreffs der Verfolgung der Weibes und deren Einzelheiten in den Versen 13 und 15f» (ibíd., 74).

[236] La singularidad del género literario apocalíptico permite, a mi juicio, una superposición de imágenes que no tiene por qué mantenerse necesariamente a todo lo largo del pasaje. Por ello, teniendo en cuenta la diversidad de

Por otra parte, el capítulo 12 del Apocalipsis tiene demasiados paralelismos con el capítulo 3 del Génesis para suponer que no aluda a él. Deiss ha señalado los siguientes[237]:

Gén 3	Ap 12
La serpiente me ha seducido.	La serpiente antigua que seduce a todo el mundo.
Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya.	El dragón se puso a perseguir a la mujer. Y se fue a hacer guerra contra los restantes de su descendencia.
Parirás con dolor los hijos.	Y clamaba con los dolores del parto y con la tortura de dar a luz.

Prescindamos, por el momento, del último elemento de paralelismo. De los señalados, es claro que la temática del Protoevangelio no es extraña a la visión de la mujer del Apocalipsis. Pero esa temática —como hemos visto en el capítulo anterior— no es eclesiológica, sino mariológica en su nivel más profundo[238]. Todo ello me hace pensar que Juan en el capítulo 12 del Apocalipsis ha visto a la Iglesia (sentido primario del texto) con rasgos de María. En el realismo del nacimiento del Mesías (v.5) difícilmente puede desconocerse la figura de su Madre histórica, la mujer mediante la cual el Pueblo de Dios de la Antigua Alianza da a luz al Mesías[239]:

géneros literarios, no debe causar extrañeza la diferente posición que mantengo a propósito del sentido mariológico del Cantar de los Cantares (en el capítulo 4, párrafo correspondiente) y de este pasaje del Apocalipsis. Añádase que en el capítulo 12 del Apocalipsis hay un motivo especial que es la deliberada alusión muy acentuada al Protoevangelio a la que me refiero en seguida.

[237] L. DEISS, *Marie, Fille de Sion,* o.c., 177.

[238] En el capítulo 4, párrafo dedicado al Protoevangelio, he señalado el sentido singular de Gén 3,15a: «la mujer» sería allí Eva en un primer nivel y María en un nivel profundo.

[239] «Au premier acte, qui seul nous intéressera, l'enfant mâle engendré par la femme est désigné expressément comme le Messie ("celui qui paîtra les nations avec une verge de fer"). Son exaltation et son intronisation céleste sont clairement indiquées. Comment ne pas songer dans ce contexte à la naissance humaine du Messie et, pour un auteur chrétien, à la naissance du Messie

una figura triunfal y celeste en su realidad ontológica e interna de gracia, la Madre de Cristo. Es verdad que los dolores del parto del v.2 puede ser un modo bíblico y poético de hablar de que verdaderamente dio a luz, como los interpretaba Cerfaux[240]; pero la conexión literaria existente entre el nacimiento de Jesús y su elevación al Padre (en el v.5) quizás aluda a otra cosa: a la participación dolorosa de María en el paso de Jesús de esta tierra al Padre (el nacimiento para el cielo), a sus dolores junto a la cruz del Hijo; por otra parte, es allí donde, como hemos visto explicando Jn 19,26, María fue proclamada Madre de «los que guardan los preceptos de Dios y tienen el testimonio de Jesús» (Ap 12,17)[241].

Por todo ello, el uso teológico del texto en su exégesis mariológica nos llevará a subrayar la dignidad de María expresada en el v.1, su participación en los dolores de Jesús junto a la cruz y su maternidad espiritual con respecto a los fieles discípulos de Jesús[242].

Jésus? Mais comment songerait-on à la naissance humaine de Jésus sans songer à sa mère; comment l'enfantement par une femme ne serait-il pas son enfantement réel, et la femme qui enfante, sa mère humaine, que tous les chrétiens désignaient par son nom propre?» (L. CERFAUX, «La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protévangile», a.c., 30).

[240] Véase el texto al que hace referencia la nota 212.

[241] Según F. M. KOESTER, «Apokalyptisches Weib», a.c., 308, Juan habría incluido en la imagen de la mujer del capítulo 12 del Apocalipsis un recuerdo de María «die Jesus ihm am Kreuz, also beim Höhepunkt des Kampfes mit dem Teufel und bei dessen Sturz (Lk 10,18; Joh 12,31; Offb 12,9; vgl. Gn 3,15 [manche deuten darauf die Schmerzen der Frau Offb 12,2 und die Nachkommen 12,17]), zur Mutter gegeben hatte (Joh 19,26; siehe Schmerzensmutter)».

[242] C. FECKES, «Apokalyptisches Weib. Dogmatische Verwertung», en *LMK,* I, 311, escribe: «Die Rettung des apokalyptischen Weibes in die Wüste als den ihr vorbereiteten Ort (V.14) deuten manche auf die Versetzung Marias in die paradiesische Herrlichkeit». Esta exégesis es imposible (aparte de que el mismo Feckes reconoce que «ein Mitbejahen auch einer leiblichen Verklärung etwas gezwungen erscheint»); ya he dicho más de una vez que el desierto no es la tierra prometida, sino camino hacia ella. Más verosimilitud hubiera tenido ver este tema en el v.1 (la mujer «dentro del cielo», como expliqué en la nota 204), pero el significado es allí el de la gloria y dignidad ontológicas de María y no el de su glorificación escatológica, si no se quiere incurrir en la dificultad de no dar coherencia al paso entre los versículos 1 y 2, que tan fuertemente ha puesto de relieve Gaechter (véase la nota 208 y el texto en que esa nota se inserta).

TERCERA PARTE

LOS DOGMAS MARIANOS

INTRODUCCIÓN

En esta parte de la obra es mi intención exponer aquellas verdades reveladas sobre la Santísima Virgen que han sido, en cuanto tales, definidas infaliblemente por el Magisterio de la Iglesia[1]. Generalmente se considera que tales verdades son cuatro: la virginidad perpetua de María, su maternidad divina, su Inmaculada Concepción[2] y su Asunción. En la exposición teológica de estas verdades seguiré un método histórico, de manera que pueda aparecer así más claramente el progreso dogmático que se haya dado con respecto a cada una de ellas[3]. Esta preocupación por mostrar el progreso dogmático en el campo de la Mariología es el motivo que me ha decidido a elegir en el mismo orden de los capítulos, el que han tenido los temas en su planteamiento histórico[4]. He

[1] Hablo de verdades definidas infaliblemente. Para la infalibilidad carece de relieve teológico el hecho de que hayan sido definidas solemnemente o no solemnemente, es decir, que hayan sido propuestas infaliblemente por el magisterio ordinario. Son también expresión del magisterio ordinario infalible aquellos símbolos de fe que, aunque no hayan sido redactados por ningún Concilio ecuménico, profesan la fe de la Iglesia universal y han estado de hecho, como profesiones de fe, en el uso de la Iglesia universal. Tiene toda la razón J. RATZINGER cuando subraya el carácter dogmático de los antiguos símbolos de fe e insiste en que pensar que algo es dogma sólo si es objeto de una definición solemne, es tener la estrecha noción de dogma que prevalecía en las dogmáticas de los jesuitas del siglo XIX (*Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis* [Múnich 1968] 229-230, nota 52).

[2] No trato explícita y separadamente de la santidad perpetua de María, santidad que implica en Ella también la exclusión de todo pecado venial, como definió el CONCILIO DE TRENTO, Ses. 6, *Decreto sobre la justificación*, canon 23: DzS 1573. Cf. J. A. DE ALDAMA, «El valor dogmático de la doctrina sobre la inmunidad de pecado venial en Nuestra Señora»: *ATG* 9 (1946) 53-67. Procedo así porque, a mi juicio, la Inmaculada Concepción no tendría sentido alguno si no se la concibe como un comienzo de santificación que ha de prolongarse y permanecer durante toda la vida.

[3] Sobre el progreso dogmático en Mariología cf. C. DILLENSCHNEIDER, *Le sens de la foi et le progrès dogmatique...*, o.c.; H. HOLSTEIN, «Le développement du dogme marial», a.c., 241-293; CH. JOURNET, *Esquisse du développement du dogme marial* (París 1954).

[4] El tema de la virginidad y su conciliación con una auténtica maternidad es el más antiguo de los temas mariológicos, anterior, sin duda, al de la Maternidad divina de María; cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II,* o.c., 367.

querido completar esta exposición de los dogmas marianos (capítulos 6 al 9) con un capítulo ulterior dedicado a aquella asociación de María a la obra salvadora de Cristo que desde la más remota antigüedad se afirmó en la Iglesia, ligada a la idea de «María nueva Eva» (capítulo X). Sobre el carácter dogmático de esta persuasión de fe acerca de la asociación de María al nuevo Adán no abrigo la menor duda. En este sentido, los dogmas marianos no son, a mi juicio, sólo los cuatro que suelen enumerarse, sino cinco: los cuatro indicados, más la cooperación de María en la obra de la salvación.

CAPÍTULO VI

LA VIRGINIDAD PERPETUA DE MARÍA [1]

El dogma que nos ocupa en este capítulo considera la virginidad en su aspecto corporal o físico. La Iglesia expresa esta virginidad de María como perpetua (María es ἀεὶ παρθένος = siempre virgen) [2] o, más en concreto, como virginidad «antes del parto, en el parto y después del parto» [3]. En esta fórmula es completamente claro qué significan la virginidad antes del parto (Jesús ha sido concebido no por colaboración de varón, sino por obra del Espíritu Santo, y además no existió ningún comercio carnal antes del nacimiento de Jesús) [4] y la virginidad después del parto (María no engendró hijo alguno después de Cristo ni tuvo comercio carnal alguno). Del sentido concreto de la virginidad en el parto tendremos que ocuparnos después de que hayamos analizado las fuentes.

[1] Cf. J. A. DE ALDAMA, «Mariologia seu de Matre Redemptoris», a.c., n.102-119, p.383-392; ÍD., *Virgo Mater. Estudios de Teología Patrística* (Granada 1963); ÍD., «La Maternité Virginale de Notre Dame», en H. DU MANOIR, *Maria,* o.c., VII, 117-152; J. B. ALFARO, *Adnotationes in tractatum de Beata Virgine Maria* (Roma 1958) 29-57; C. BALIĆ, «La verginità di Maria e la problematica teologica», en V. FAGIOLO - G. CONCETTI, *La Collegialità episcopale per il futuro della Chiesa* (Florencia 1969) 301-316; D. BERTETTO, *Maria, Madre universale nella storia della salvezza* (Florencia ³1969) 57-80; PH. DONNELLY, «The Perpetual Virginity of the Mother of God», en J. B. CAROL, *Mariology,* o.c., II, 228-296; C. FECKES, «Die Gottesmutterschaft, I: Jungfräuliche Mutterschaft; III: Immerwährende Jungfrau», en P. STRÄTER, *Katholische Marienkunde,* II (Paderborn 1947) 14-36, 83-99; C. J. FUERST, *Mariologia. Adnotationes,* o.c., 46-73; G. GIRONÉS, *La humanidad salvada y salvadora...,* o.c., 26-28, 133-140; M. HERRANZ MARCO, *La Virginidad perpetua de María* (Madrid 2002); J. H. NICOLAS, *La Virginité de Marie* (Friburgo [Suiza] 1962); M. PONCE CUÉLLAR, *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia,* o.c., 323-382; K. RAHNER, «Virginitas in partu», en *Schriften zur Theologie,* IV (Einsiedeln 1960) 173-205; G. M. ROSCHINI, *Maria santissima nella storia della salvezza,* o.c., III, 338-448; ÍD., *La verginità di Maria oggi* (Roma 1972); A. ZIEGENAUS, «Marie in der Heilgeschichte. Mariologie», en L. SCHEFFCZYK - A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik,* V (Aachen 1998) 232-287.

[2] Así en la fórmula amplia del símbolo de Epifanio: DzS 44.

[3] Véase la fórmula empleada por Paulo IV: «ante partum scilicet, in partu et perpetuo post partum» (DzS 1880).

[4] Los dos elementos aparecen unidos en Mt 1,20 y 25.

1. La doctrina bíblica sobre la virginidad de María[5]

a) *La virginidad antes del parto*

1. Cristo fue concebido virginalmente, es decir, por obra del Espíritu Santo[6]. Así se contiene en el relato de la anunciación que el ángel hace a María. El ángel es enviado «a una virgen» (Lc 1,27); María, por tanto, era entonces *virgen*. Le anuncia la concepción de un hijo (v.31). A la objeción de María (v.34), el ángel da una explicación que indica el modo virginal de la concepción: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el Espíritu Santo te cubrirá con su sombra. Por eso lo que nacerá santamente, será llamado Hijo de Dios» (v.35)[7].

Igualmente el ángel de Yahvé testifica a José que la concepción de Cristo ha sido hecha virginalmente: «lo que en ella ha sido engendrado es obra del Espíritu Santo» (Mt 1,20).

Hay que advertir ulteriormente que tanto Lucas como Mateo vieron en ello el cumplimiento de la profecía de Isaías sobre la concepción virginal del Emmanuel.

Es imposible no ver el claro paralelismo entre la narración de Lucas y la profecía de Isaías (ver cuadro pág. sig.).

De un modo más explícito, Mateo escribe: «Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que el Señor había anunciado por el profeta que dice: *He aquí que una virgen concebirá y dará a luz un hijo, y llamarán su nombre Emmanuel,* que, traducido, quiere decir *Dios con nosotros*» (Mt 1,22-23).

2. La Escritura afirma además expresamente que no hubo ningún comercio carnal antes del nacimiento de Jesús[8]:

[5] Me remito a los capítulos IV y V para un estudio de los textos ampliamente explicados en ellos; sin embargo, en las notas de estos capítulos dogmáticos, para comodidad del lector, añadiré algunas breves aclaraciones exegéticas.

[6] K. H. Schelkle ha expresado muy claramente la radical diferencia entre esta verdad y los mitos paganos: «Dafür kennt zwar heidnische Mythologie Geschichten der Zeugung von Kindern durch Götter aus menschlichen Frauen. Aber dabei ist nirgendwo der Mythos einer vaterlosen Zeugung und der Geburt aus einer Jungfrau aufgewiesen. Sondern der Gott ist der Vater und die gebärende Frau Mutter» («Maria», en H. FRIES, *Handbuch theologischer Grundbegriff*, II [Múnich 1963] 114).

[7] Si se admite con Feuillet y otros exegetas que en este versículo hay una doble alusión al Antiguo Testamento (a Gén 1,2 y a Éx 40,34) (cf. A. FEUILLET, «La Vierge Marie dans le Nouveau Testament», a.c., 33-34), la primera de las dos alusiones sería la verdaderamente importante para el tema de la concepción virginal.

[8] La virginidad de María en el momento de la Anunciación consta por Lc 1,27. Aunque Mt 1,25 se refiera sólo a José, es evidente que la santidad de María impide tomar en consideración cualquier otro comercio carnal.

Lc 1,26-27	Is 7,14
«Fue enviado el ángel... a una *virgen*...	«He aquí que la *virgen* ('almâh)
He aquí que *concebirás*	*concebirá*
y darás a luz un hijo	*y dará a luz un hijo*
y le pondrás por nombre	*y le pondrá por nombre*
Jesús».	Emmanuel».

«Sin que él la hubiese conocido, [María] dio a luz un hijo, al que él puso por nombre Jesús» (Mt 1,25)[9].

b) *La virginidad después del parto*

La idea de virginidad después del parto, si se considera en su relación con la Escritura[10], implica una reflexión de fe. Lc 1,34 («¿Cómo será eso, pues no conozco varón?») significa que en María existe, por lo menos, un propósito de virginidad[11]. La reflexión de fe comprendió con justeza que

[9] «Le texte de Mt 1,25: Joseph ne la connut pas jusqu'à ce qu'elle eût enfanté un fils n'implique pas des relations conjugales ultérieures; on a en Lc. 1,80 un cas de même genre avec ἕως; même après que le précurseur eût été manifesté à Israël, il vécut dans des lieux solitaires» (A. FEUILLET, «La Vierge Marie dans le Nouveau Testament», a.c., 21, nota 8).

[10] Naturalmente no entro aquí en la cuestión de si todas las verdades reveladas han de contenerse, de alguna manera, en la Escritura o si puede haber verdades reveladas recibidas por sola tradición, es decir, por vía extrabíblica. Para la cuestión véase la bibliografía citada en la introducción, nota 32.

[11] A. Loisy escribía: «L'assertion de Marie est tellement absolue que le sentiment commun des exégètes catholiques, qui y voient l'intention de garder perpétuellement la virginité, ne peut être qualifié d'arbitraire» *(Les Évangiles Synoptiques,* I [Ceffonds 1907] 290). Aparte de cuanto he escrito en el capítulo anterior, baste remitir aquí, para el sentido de propósito de estas palabras de María y la posibilidad psicológica de ese propósito en las circunstancias de su tiempo (que hoy nos son mucho mejor conocidas después de los descubrimientos de Qumrân) y bajo el influjo de la gracia, a PH. DONNELLY, «The Perpetual Virginity of the Mother of God», a.c., 236-241; ST. LYONNET, *Le Récit de l'Annonciation et la Maternité divine de la Sainte Vierge* (Roma 1954) 7; A. FEUILLET, «La Vierge Marie dans le Nouveau Testament», a.c., 29-31.

si María ama de tal manera su virginidad que llega a ponerla como dificultad al anuncio del ángel, no es posible explicar un cambio de esta mentalidad de María después de la concepción y el nacimiento de Jesús[12]; tampoco por parte de Dios sería inteligible el que hubiera habido motivo alguno para hacer un milagro que conservara la virginidad de María, si tal virginidad no se iba a conservar después[13]; adviértase que existe una conexión interna entre estos dos aspectos (el que considera la cuestión por parte de María y el que la considera por parte de Dios), ya que el propósito de María hay que entenderlo necesariamente como formado bajo el influjo de la gracia[14].

c) *La virginidad en el parto*

Son muchos los autores que piensan que la profecía de Isaías (7,14) contiene la afirmación no sólo de la concepción, sino también del parto virginal[15]. La razón que suele aducirse insiste en que en el texto de Isaías «concebirá» y «dará a luz» *(harah-yoledet)* tienen prácticamente la misma forma verbal de participio de presente (en realidad, *harah* es un adjetivo con ese significado, que además se ve reforzado por su aposición con el participio de presente *yoledet);* por tanto, ambas palabras se refieren al sustantivo *virgen* con el mismo sentido de presencialidad; así, según muchos autores, en el texto se afirmaría un parto milagroso de modo que al dar a luz sea simultáneamente virgen[16].

Toda esta argumentación filológica es impecable. Pero creería que el texto en sí no nos enseña nada sobre el sentido

[12] Lutero se daba cuenta de ello con sentido verdaderamente cristiano: «Postquam sensit se esse matrem filii Dei, non optavit fieri matrem filii hominis, sed mansit in eo dono» *(Anton Lauterbachs Tagebuch aus Jahre 1539:* WA 48, 579).

[13] «Neque enim elegisset dominus Iesus nasci per virginem, si eam iudicasset tam incontinentem fore, ut illud genitale dominici corporis, illam aulam regis aeterni concubitus humani semine coinquinaret» (SAN AMBROSIO, *Epistula* 71,3: CSEL 82/3, 8-9 [56a, 3: PL 16,1173]).

[14] PH. DONNELLY, «The Perpetual Virginity of the Mother of God», a.c., 244.

[15] «Furthermore the appeal to the prophecy of Isaiah (7,14) by St. Matthew (v.22.23) seems to imply algo the virgin birth» (ibíd., 230).

[16] F. Ceuppens escribe: «prophetam nobis mulierem ostendere quae tam in conceptione quam in partu virginitatem suam intactam retinuit» *(De Mariologia Biblica,* o.c., 23).

del dogma de la virginidad en el parto. La expresión «la virgen [...] dará a luz», ¿significa solamente que la virgen sin intervención de varón ha concebido y así ha llegado *virgen* al parto o significa que el parto mismo fue milagroso?[17]. La cuestión ha sido planteada en nuestros días por A. Mitterer[18], y de ella depende en la práctica que la virginidad en el parto implique algo realmente nuevo más allá de la concepción virginal[19].

Aunque no pase de ser un indicio, vale la pena recordar aquí Lc 2,7, donde se describe a María en actividad inmediatamente después del parto: «y dio a luz a su primogénito, y lo envolvió en pañales y lo recostó en un pesebre»; en esta actividad se ha querido ver una alusión a que el parto habría carecido de los dolores naturales[20]. Pero, aunque la situación ciertamente concuerda más con un parto sin tales dolores, un parto así no se sigue necesariamente de la actividad que Lucas atribuye a María inmediatamente después de haber dado a luz a Jesús[21].

Los estudios más recientes tanto sobre la lectura crítica de Jn 1,13 como sobre el sentido de la fórmula «nacer *sin sangres»,* que aparece en negativo en ese versículo, hacen que haya que considerar este texto del evangelio de San Juan como una explícita afirmación —y, por cierto, en contexto solemnemente teológico— de la virginidad de María en el parto: «Pero a los que le recibieron, les dio poder de llegar a ser hijos de Dios, a los que creen en el nombre de Aquel que *no nació de sangres,* ni de apetito carnal, ni de deseo de varón, sino de Dios, y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,12-14). El parto de María con que Jesús fue dado a luz careció de las «sangres» que acompañan a todo parto normal; fue un parto milagroso[22].

[17] Cf. PH. DONNELLY, «The Perpetual Virginity of the Mother of God», a.c., 243; J. H. NICOLAS, *La Virginité de Marie,* o.c., 16.

[18] *Dogma und Biologie der heiligen Familie nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart* (Viena 1952) 124.

[19] Como explicaré más adelante, mantengo plenamente como dogmático que la virginidad en el parto es algo distinto y nuevo más allá de la concepción virginal.

[20] Véanse las consecuencias que deduce San Jerónimo *(De perpetua virginitate B. Mariae adversus Helvidium,* 8: PL 23,201) sobre el parto de María, reflexionando a partir de que «ipsa et mater et obstetrix fuit».

[21] Casos de esa actividad no son infrecuentes entre mujeres orientales; véase lo que cuenta M. J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc* (París ³1927) 71.

[22] Cf. I. DE LA POTTERIE, *María en el misterio de la Alianza,* o.c., 128-158.

Éste sería también el sentido de Lc 1,35c: «lo que nacerá santamente, será llamado Hijo de Dios». El texto parece anunciar que Jesús nacerá de María mediante un parto carente de impureza legal; por tanto, sin sangres[23].

2. La doctrina de la Tradición

a) *La concepción virginal de Cristo*

1. Al ser tan clara la doctrina del Nuevo Testamento sobre este punto, nada tiene de extraño que los testimonios explícitos de la fe en la concepción virginal del Señor existan desde los primeros tiempos del cristianismo. No fue necesario un espacio de tiempo para la reflexión de la fe. Así existen tales testimonios ya en San Ignacio de Antioquía[24] y en Arístides[25]. San Justino defiende esta verdad, mostrando su originalidad y la diferencia radical con respecto a los mitos paganos que afirmaban comercio carnal de dioses con mujeres[26]; el mismo San Justino, frente a los judíos, hace la exégesis de Is 7,14 en el sentido de una profecía de la concepción virginal[27].

[23] Cf. ibíd., 61-63.

[24] San Ignacio describe a los fieles de Esmirna como «llenos de certidumbre en lo tocante a nuestro Señor, el cual es, con toda verdad, del linaje de David según la carne, hijo de Dios según la voluntad y el poder de Dios, nacido verdaderamente de una virgen» («Ad Smyrnaeos» 1, 1, en J. J. AYÁN [ed.] *Fuentes Patrísticas* 1, 170 [FUNK I, 274]). Cf. también «Ad Ephesios» 19, 1, en ibíd., 1, 122 (FUNK I, 228), donde enumera la virginidad y el parto de María (juntamente con la muerte del Señor) como «tres misterios clamorosos que se cumplieron en el silencio de Dios».

[25] Según Arístides, el Hijo de Dios, «engendrado de una virgen santa sin germen ni corrupción, tomó carne» *(Apologia* 2, 6, en C. ALPIGIANO [ed.], *Biblioteca Patristica* 11, 60 [15, en *Vita Barlaam et Ioasaph* c.27: PG 96,1121]; en *Biblioteca Patristica* 11, 61, una traducción italiana de la versión siríaca y en p.187 de la versión armenia). Para la reconstrucción del texto cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II,* o.c., 18-19.

[26] «Y vamos ahora a poner en claro las palabras de la profecía, no sea que, por no entenderla, se nos objete lo mismo que nosotros decimos contra los poetas cuando nos hablan de Zeus, que, por satisfacer su pasión libidinosa, se unió con diversas mujeres. Así pues, lo de que *una virgen concebirá* significa que la concepción sería sin comercio carnal, pues de darse éste, ya no sería virgen, sino que fue la virtud de Dios la que vino sobre la virgen y la cubrió con su sombra e hizo que concibiera permaneciendo virgen» («Apologia» 1, 33, 3-4, en A. WARTELLE [ed.] [París 1987] 142 [PG 6,381]).

[27] «Dialogus cum Tryphone Iudaeo» 84, en G. ARCHAMBAULT (ed.), t.II (París 1909) 50-52 (PG 6,673-676). Véase también el texto transcrito en la nota precedente.

2. Dentro de las primeras sectas judeocristianas, Cerinto[28], Carpócrates[29] y los Ebionitas[30] afirmaron que Jesús había sido hijo de José; San Ireneo refuta esta posición a propósito de los Ebionitas apelando al signo prometido en la profecía de Isaías[31].

3. Más radicalmente, el pagano Celso sostuvo que Jesús había nacido de María por adulterio[32]; Orígenes lo impugnó enérgicamente[33].

4. Estas negaciones de paganos o herejes no podían perturbar profundamente la fe de la Iglesia, ya que tal fe se expresaba constantemente en los símbolos; así, por ejemplo, en todas las recensiones del Símbolo apostólico[34].

b) *La virginidad después del parto*

1. El primero que propuso la cuestión reflejamente, fue Tertuliano, quien le dio solución negativa; él mantenía que la

[28] Cf. H. RAHNER, «Kerinthos», en *LThK,* VI, 120.

[29] Cf. P.-TH CAMELOT, «Karpokratianer», en *LThK,* V, 1379. Aunque en el texto hablo de Carpócrates, hubiera sido preferible hablar de la secta que llevó su nombre; la existencia de la persona de Carpócrates es dudosa.

[30] Cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II,* o.c., 33-39; J. REUSS, «Ebioniten», en *LThK,* III, 633-634.

[31] *Adversus haereses* 1, 26, 1: SC 246, 344 (PG 7,686) (sobre la posición de Cerinto); 1, 25, 1: SC 246, 332 (PG 7,680) (sobre la de Carpócrates); 1, 26, 2: SC 246, 346 (PG 7,685) (los Ebionitas con respecto al Señor opinan como Cerinto y Carpócrates; para la lectura cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II,* o.c., 34-35); 3, 21, 1: SC 211, 398 (PG 7,946) (rechaza la posición de los Ebionitas a partir de Is 7,14); en el fragmento conservado en griego, correspondiente a este pasaje San Ireneo, apela a τὸ τῆς παρθένου σημεῖον (el signo de la virgen, prometido en Is 7,14) y rechaza la traducción de la profecía de Isaías que habían hecho Teodoción y Áquila: Ἰδοὺ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν. Poco después, en la misma obra escribe: «Quid enim magnum, aut quod signum fieret in eo quod adulescentula concipiens e viro peperisset, quod evenit omnibus quae pariunt mulieribus? Sed quoniam inopinata salus hominibus inciperet fieri, Deo adiuvante, inopinatus et partus Virginis fiebat, Deo dante signum hoc, sed non homine operante illud» *(Adversus haereses* 3, 21, 6: SC 211, 418-420 [PG 7,953]).

[32] Cf. W. J. BURGHARDT, «Mary in Eastern Patristic Thought», en J. B. CAROL, *Mariology,* o.c., II, 101; PH. DONNELLY, «The Perpetual Virginity of the Mother of God», a.c., 258.

[33] *Contra Celsum* 1, 28-39: GCS 2, 79-90 (PG 11,713-733).

[34] DzS 10-30. La recensión latina de la fórmula de Hipólito (comienzos del siglo III) dice: «qui natus est de Spiritu Santo ex Maria virgine» (DzS 10). Para el conjunto de la cuestión de este artículo en los Credos cf. C. POZO, «Concibió por obra del Espíritu Santo»: *EstMar* 65 (1999) 135-149.

concepción virginal de Cristo era una verdad de fe[35], pero pensó que María había tenido después otros hijos en un matrimonio normal[36].

2. Sin embargo, aproximadamente por el mismo tiempo, Orígenes testifica la existencia de una persuasión en favor de la virginidad después del parto; personalmente, Orígenes aprobaba tal modo de pensar[37]. Según parece, ya antes había mantenido lo mismo Clemente de Alejandría[38].

3. Quizás el paso de Tertuliano al montanismo hizo que su negación no tuviera gran resonancia. Pero en la segunda parte del siglo IV surgen simultáneamente varias negaciones en sitios bastante diversos[39]. Los principales representantes de esta posición negativa son los antidicomarianitas en Arabia, Helvidio en Roma y Bonoso en Sárdica (= Sofía). Este hecho del nacimiento de negaciones produce una reacción universal, ya que se considera la virginidad de María después del parto como verdad de fe[40]. Baste recordar aquí que San Epifanio escribió contra los antidicomarianitas[41], San Jerónimo contra Helvidio[42] y San Ambrosio contra Bonoso[43].

c) *La virginidad en el parto*

1. Los primeros testimonios se encuentran en la colección de himnos que se conoce con el nombre de *Odas de*

[35] Cf. PH. DONNELLY, «The Perpetual Virginity of the Mother of God», a.c., 268.

[36] Ibíd.; véase también A. ZIEGENAUS, «Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie», a.c., 256.

[37] Cf. J. A. de ALDAMA, «La Maternité Virginale de Notre Dame», en H. DU MANOIR, *Maria,* o.c., VII, 140.

[38] Cf. PH. DONNELLY, «The Perpetual Virginity of the Mother of God», a.c., 270-271.

[39] Cf. J. A. de ALDAMA, «La Maternité Virginale de Notre Dame», a.c., 141-142.

[40] Ibíd., 142, hace una lista de Santos Padres y recoge algunas expresiones que demuestran la energía con que reaccionaron.

[41] «Panarion. Haeresis» 78, 7-25, en F. OEHLER (ed.), *Corpus Haeresiologicum,* II/3, 412-446 (PG 42,708-740).

[42] *Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua:* PL 23,193-216.

[43] *Epistula* 71: CSEL 82/3, 7-10 (56*: PL 16,1172-1174). Sobre la autenticidad ambrosiana de la carta cf. J. A. DE ALDAMA, «La carta ambrosiana "De Bonoso"»: *Mar* 255 (1963) 1-22. Para el conjunto de la cuestión de Bonoso cf. C. POZO, «La virginidad de María en el concilio de Capua (392)»: *EstMar* 64 (1998) 255-268.

Salomón; en estas Odas el parto se describe sin dolor[44]; por otra parte, existe otro testimonio ya en San Ireneo, quien afirma un parto milagroso sin dolores[45]. Es importante notar que esta tradición primitiva no muestra conexión alguna con las narraciones apócrifas, sino que en los testimonios aducidos la cuestión se coloca en un contexto teológico. Así, en las *Odas de Salomón* la descripción alude, estableciendo una oposición con él, al parto doloroso impuesto por Dios a Eva (el tema de la oposición entre la primera y la segunda Eva)[46]. Ireneo pone su afirmación en relación con la profecía de Isaías[47].

2. Tertuliano opinó que María había perdido en el parto la integridad corporal: «virgen en cuanto al varón; no virgen en cuanto al parto»[48]. En la posición de Tertuliano probablemente tuvo influjo el deseo de refutar las teorías gnósticas, según las cuales el cuerpo de Cristo habría sido un cuerpo celeste que se habría limitado a pasar por María[49].

Aproximadamente por el mismo tiempo, Clemente de Alejandría mantiene la virginidad en el parto, pero su posición quizás no carezca de influjo de las narraciones apócrifas[50].

[44] El texto que toca este punto puede verse en J. QUASTEN, *Patrology,* I (Utrecht-Bruselas 1950) 163-164. Sobre la obra que tiene como nombre *Odas de Salomón* y su origen, véase ibíd., 160-162. Según W. J. BURGHARDT, «Mary in Eastern Patristic Thought», a.c., 103, la obra debe datarse hacia el año 120 o quizás antes. Su género literario no es el de una «narración apócrifa»; ni hay que exagerar los influjos gnósticos en ella. El mismo W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung,* o.c., 41, reconoce que el origen gnóstico de las *Odas de Salomón* es «umstritten».

[45] «Demostración de la predicación apostólica», 54, E. ROMERO POSE (ed.), *Fuentes Patrísticas* 2, 1167-168.

[46] Quasten escribe: «the painlessness of the birth is stressed, evidently in contrast to Eve's child-bearing» *(Patrology,* o.c., I, 163).

[47] Después de citar a Is 7,14, San Ireneo toma su doctrina de Is 66,7, entendido según la traducción de los LXX: *«Antes de que engendre la que está en dolores y antes de que lleguen los dolores de parto, dio a luz un niño.* Así dio a conocer lo inesperado e inopinado de su nacimiento de la Virgen» («Demostración de la predicación apostólica» 54, en *Fuentes Patrísticas* 2, 167-168). Cf. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III,* II (Roma 1987) 535-536.

[48] *De carne Christi* 23, 2: CCL 2, 914 (PL 2,790).

[49] Es característico que la afirmación de Tertuliano a la que se refiere la nota anterior se encuentre en la obra *De carne Christi,* cuya intención es antidoceta y antivalentiniana; sobre la posición del gnosticismo valentiniano en este punto cf. J. A. DE ALDAMA, «La Maternité Virginale de Notre Dame», a.c., 121-122, nota 14.

[50] *Stromata* 7, 16: GCS 17, 66-67 (PG 9,529-532).

3. En el siglo IV existe una fe universal en la virginidad en el parto[51], la cual no muestra dependencia alguna con respecto a las narraciones apócrifas. Así, entre otros, San Zenón de Verona[52], San Ambrosio[53], San Agustín[54], probablemente San Hilario[55], ciertamente San Gregorio de Nisa[56], San Gregorio de Nacianzo[57], San Basilio[58] y San Epifanio[59].

4. Contra esta fe universal, Joviniano negó el parto virginal[60]. Fue condenado por un Sínodo romano de 393 y, poco después, por otro Sínodo de Milán[61], que interpreta la fórmula del Símbolo apostólico «nacido de María Virgen» como afirmación de la virginidad en el parto[62]. Además de otros Santos Padres, San León Magno mantuvo esta interpretación del Símbolo[63], que, después de él, se hizo general[64].

5. San Agustín ofrece una excelente explicación teológica al mostrar que de la virginidad en el parto no se sigue el docetismo:

> «Esto, imputándonos el nombre y el crimen de los maniqueos, lo hacía también Joviniano, negando que la virginidad de santa María, que había existido al concebir, hubiera permanecido al dar a luz: como si creyéramos con los maniqueos que Cristo es un fantasma, al decir que nació permaneciendo incorrupta la virginidad de la Madre. Pero, con el auxilio del mismo Salvador, despreciaron los católicos, como demasiado agudo, el argumento que había aducido Joviniano, y ni creyeron que santa María hubiera sido lesionada al dar a luz, ni que el Señor fuera un fantasma: sino que permaneció virgen después del parto y que, sin embargo, había nacido de ella el verdadero cuerpo de Cristo»[65].

6. Esta doctrina fue definida en el Sínodo Romano del año 649 bajo Martín I. El canon 3.° dice así:

> «Si alguno no confiesa, de acuerdo con los Santos Padres, propiamente y según verdad, por Madre de Dios a la santa y siempre Virgen María, como quiera que concibió en los últimos tiempos sin semen por obra del Espíritu Santo al mismo Dios Verbo propia y verdaderamente, que antes de todos los siglos nació de Dios Padre, e incorruptamente lo engendró, permaneciendo ella, aun después del parto, en su virginidad indisoluble, sea anatema»[66].

En el texto, la virginidad en el parto aparece claramente como realidad distinta de la concepción virginal[67]. Sin duda, no se trata de un Concilio ecuménico; pero si el Sumo Pontífice propone en un Sínodo Romano una doctrina bajo anatema, de manera que la aceptación de esa doctrina se con-

[51] Cf. J. A. DE ALDAMA, «La doctrina patrística del parto virginal en vísperas de la aparición de Joviniano», en ÍD., *Virgo Mater,* o.c., 19-49, donde no sólo se recogen numerosos testimonios, sino que se clasifican por regiones, de modo que aparece realmente que esta fe se da en la Iglesia universal: «En las iglesias del norte de Italia» (20); «En África» (23); «En España» (24); «En las Galias» (24); «En las iglesias de Capadocia» (34); «En las iglesias de Chipre» (41); «En Alejandría» (41); «En las iglesias de Arabia» (42); «En Antioquía» (42); «En las iglesias de Siria» (43); «En la iglesia de Roma» (46).

[52] Cf J. A. DE ALDAMA, *Virgo Mater,* o.c., 21-23.

[53] Ibíd., 20-21.

[54] Ibíd., 23-24.

[55] Ibíd., 24-34.

[56] Ibíd., 34-39.

[57] Ibíd., 39-40.

[58] Ibíd., 40-41.

[59] Ibíd., 41.

[60] Según los Padres del Sínodo de Milán, Joviniano había afirmado: «Virgo concepit, sed non virgo generavit» (SAN AMBROSIO [SABINUS, BASSIANUS ET CETERI], *Epistula [ad Siricium],* 15, 4: CSEL 82/3, 305 [42, 4: PL 16,1125]). Véase J. A. de ALDAMA, «La Maternité Virginale de Notre Dame», a.c., 127, nota 39, donde reúne diversos testimonios patrísticos que refieren la posición de Joviniano. Aldama opina que San Jerónimo es quien mejor ha conservado las palabras de Joviniano: «Cur piaculum vocis huius Roma audire non potuit: virgo a viro, non virgo a partu» *(Epistula* 48 *[Apologeticum ad Pammachium],* 2: CSEL 54, 351 [49, 2: PL 22,496]). Estas palabras de Joviniano serían una repetición de las de Tertuliano a las que hace referencia la nota 48.

[61] Para toda la cuestión cf. J. A. DE ALDAMA, «La condenación de Joviniano en el Sínodo de Roma», en ÍD., *Virgo Mater,* o.c., 51-67; en 66-67, se establece la cronología de los diversos hechos y, sobre todo, la cronología para la relación entre el Sínodo de Roma y el de Milán.

[62] Cf. ibíd., 69-70. Para otros Padres, cf. ibíd., 70-76. Los Padres del Sínodo de Milán aludían al *Symbolum Romanum Vetus:* «Qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine»; en esta fórmula descubrían dos afirmaciones distintas: el origen por obra del Espíritu Santo (concepción virginal) y el haber nacido de la Virgen (parto virginal); esta distinción resultó más fácil a partir de la fórmula del *Textus receptus:* «Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine».

[63] J. A. DE ALDAMA, *Virgo Mater,* o.c., 76-79.

[64] Ibíd., 79-99.

[65] *Contra Iulianum* 1, 2, 4: PL 44,643.

[66] DzS 503.

[67] Una cuestión fundamental para el sentido del canon es qué significa la fórmula «incorruptibiliter [...] genuisse» (la fórmula viene después de esta

vierta en condición para conservar la comunión con la Iglesia romana, es difícil no ver en ello una definición pontificia *ex cathedra*[68].

d) *La virginidad perpetua*

1. La fórmula ἀεὶ παρθένος (siempre virgen) se utiliza en Alejandría a mediados del siglo IV[69]. El año 374 se encuentra en la fórmula amplia del Símbolo de San Epifanio[70].

2. Las fórmulas ternarias empiezan a aparecer también en el siglo IV. Así San Zenón de Verona: «María concibió siendo virgen incorrupta, después de la concepción dio a luz siendo virgen, después del parto permaneció virgen»[71]. San Agustín: «¿Quién comprenderá la novedad nueva, inusitada, única en el mundo, increíble y hecha creíble, y creída increíblemente en todo el mundo, que haya concebido virgen, haya dado a luz virgen, y dando a luz haya permanecido virgen?»[72]. Sin embargo, estas fórmulas, aunque gramaticalmente son ternarias, son ideológicamente binarias y confiesan la virginidad en la concepción y en el parto (afirman que la virginidad no se destruye por el parto, pero no hablan de virginidad después del parto en el sentido de virginidad perpetua)[73].

La fórmula estrictamente ternaria aparece a finales del siglo V o principios del VI entre los obispos africanos que se

otra: «absque semine concepisse ex Spiritu Sancto et...»); puede verse un estudio de ella a la luz de otras fórmulas (que le son paralelas) y de las explicaciones de Martín I, en J. A. DE ALDAMA, «La Maternité Virginale de Notre Dame», a.c., 131-132. Por lo demás, las últimas palabras («indissolubili permanente et post partum eiusdem virginitate») significan que el parto no ha lesionado la virginidad e implican una afirmación que va más allá de la concepción virginal; véase más adelante la nota 73.

[68] Sobre el valor dogmático, brevemente J. A. DE ALDAMA, «La Maternité Virginale de Notre Dame», a.c., 132-133. Con mayor amplitud trata toda la cuestión ÍD., «El canon tercero del Concilio Lateranense de 649», en ÍD., *Virgo Mater,* o.c., 101-127.

[69] Así SAN ATANASIO, *Oratio II contra Arianos*, 70: PG 26,296 (véanse además, con las debidas reservas sobre su paternidad atanasiana, ya que sólo se conservan en algunas cadenas, *Fragmentum in Psalmum* 84, 11-12: PG 27,373; *Fragmenta in Lc.*: PG 27,1393); también DÍDIMO DE ALEJANDRÍA, *De Trinitate* 1, 27: PG 39,404; 3, 4: PG 39,832.

[70] DzS 44.

[71] *Sermo* 2, 8, 2: PL 11,414-415.

[72] *Sermo* 190, 2: PL 38,1008.

[73] Para toda la cuestión cf. J. A. DE ALDAMA, «Virgo in partu, virgo post partum», en ÍD., *Virgo Mater,* o.c., 213-247.

encontraban en Italia por la persecución de los vándalos: «He aquí, hermanos, dónde se muestra evidentemente que santa María fue siempre virgen y permaneció virgen: virgen antes del parto, virgen en el parto, virgen después del parto»[74]. En el siglo VII, San Ildefonso de Toledo escribe la mejor monografía de la antigüedad *Sobre la virginidad perpetua de Santa María*[75], donde se encuentra acuñada la siguiente fórmula: «Virgen antes de la venida del Hijo, virgen después de la generación el Hijo, virgen con el nacimiento del Hijo, virgen después de nacido el Hijo»[76].

Paulo IV, en el siglo XVI, incluye la afirmación de la virginidad perpetua de María, con la fórmula ternaria ya citada, entre «los fundamentos de la fe», o sea, entre las verdades fundamentales de la fe; condena, por ello, a los que dicen «que la santísima virgen María no es la verdadera Madre de Dios, ni permaneció siempre en la integridad de la virginidad, a saber, antes del parto, en el parto y perpetuamente después del parto»[77].

3. El sentido de la virginidad en el parto

A mediados del siglo XX, A. Mitterer[78] sostuvo que la virginidad de María (expresada por la Iglesia como virginidad antes del parto, en el parto y después del parto) no incluía un parto milagroso en el que se conservara la integridad corporal de María. El parto virginal (si el parto virginal no ha de anular que la maternidad sea plena) no es sino el parto que, aunque se produzca de modo natural, no ha sido causado por la colaboración previa de un varón («geschlechtaktliche Jungfrauschaft») ni por la unión del óvulo con un espermatozoide

[74] Cf. ibíd., 235.

[75] Ed. crítica de V. BLANCO, en V. BLANCO - J. CAMPOS, *Santos Padres Españoles,* I (Madrid 1971) 43-154. Para la mariología de San Ildefonso cf. J. M. CASCANTE, *Doctrina mariana de San Ildefonso de Toledo* (Barcelona 1958).

[76] «De virginitate perpetua sanctae Mariae», 1, en V. BLANCO - J. CAMPOS, *Santos Padres Españoles,* o.c., I (PL 96,60).

[77] DzS 1880. El texto está reproducido de modo más completo en las ediciones anteriores del DENZINGER, 993 (según la numeración antigua), donde se conservan las palabras del texto que indican que el Sumo Pontífice considera las proposiciones que allí condena como proposiciones que afectan a los «ipsius fidei fundamenta».

[78] *Dogma und Biologie der heiligen Familie nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart* (Viena 1952) 98-129.

masculino («samenaktliche Jungfrauschaft»)[79]. Explicada de este modo, la virginidad en el parto no es realmente distinta de la concepción virginal; es simplemente un parto normal de una mujer que ha concebido virginalmente[80].

Pienso que la distinción real entre la virginidad antes del parto y la virginidad en el parto es dogmática[81], y que, por ello, no se puede admitir esta explicación[82].

Mantenida la distinción entre ambas virginidades (virginidad antes del parto y virginidad en el parto), algunos teólogos se han esforzado por explicar la virginidad en el parto en el contexto de una síntesis superior[83]. María era inmune de concupiscencia. Esta inmunidad implica un dominio pleno de la persona sobre su propia naturaleza. María vive el parto en plena donación personal a la voluntad salvífica de Dios. Esta donación tiene, sin duda, consecuencias físicas (el dolor, si realmente lo hay, queda integrado y no se percibe como algo en contradicción con la toma de posición voluntaria de la persona). Con respecto a otras consecuencias (en concreto, a la lesión corporal), los autores de esta tendencia suelen dejar el problema en una interrogación: por una parte, hay que excluir de María, en esta línea, todo lo que proceda de debilidad de la naturaleza; pero, por otra parte, con ello no se excluyen *ipso facto* aquellas cosas que son mero

[79] Ibíd., 114-115. En sentido favorable a la nueva tesis de Mitterer se expresaron: C. E. L. HENRY, «A Doctor consider the Birth of Jesus»: *Homiletic and pastoral review* 54 (1953) 219-233; J. GALOT, «La virginité de Marie et la naissance de Jésus»: *NRTh* 82 (1960) 449-469. La Sagrada Congregación del Santo Oficio, preocupada por la crudeza de ciertas expresiones y por la disonancia con la doctrina tradicional de la Iglesia y el sentido de los fieles, dirigió un aviso a los Superiores Generales de las Órdenes Religiosas mediante una carta firmada por R. Verardo, Comisario de la Congregación; su texto se publicó por primera vez en *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum* 76 (1960) 172-173.

[80] Según Mitterer, «wird also die Jungfräulichkeit in der Geburt nicht als ein eigenständiger Vorgang, sondern als Auswirkung und Darstellung der jungfräulichen Empfängnis betrachtet» (M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, V [Múnich ²1961] 146). Lo mismo advierte también muy claramente K. RAHNER, «Virginitas in partu», a.c., 197, nota 96, y lo considera como «Fehler Mitterers».

[81] Cf. J. A. DE ALDAMA, «Calificación teológica actual de la doctrina de la virginidad "in partu"»: *EphMar* 13 (1963) 267-274.

[82] Cf. ÍD., «El problema teológico de la virginidad en el parto», en *Studia mediaevalia et mariologica P. Carolo Balic O.F.M. septuagesimum explenti annum dicata* (Roma 1971) 497-514; R. LAURENTIN, «Le mystère de la naissance virginale. À propos d'un livre récent»: *EphMar* 10 (1960) 345-374.

[83] Así, p.e., K. RAHNER, «Virginitas in partu», a.c., 173-205.

proceso natural. No sabemos —será la conclusión final— hasta dónde se extiende lo que la inmunidad de concupiscencia puede aportar al parto de la Virgen[84].

Sin duda, en esta explicación se retiene claramente que el parto virginal es un parto extraordinario, y, en este sentido, la virginidad en el parto implica algo distinto de la mera concepción virginal. Ya en esto representa una superación de la posición de Mitterer. Podría decirse que en esta explicación el parto virginal es un milagro que se deriva del milagro precedente de la inmunidad de concupiscencia. Más aún, esta explicación establece una bella conexión entre la virginidad de la mente y del espíritu (virginidad vivida con la plenitud que permite la inmunidad de concupiscencia) y un efecto físico de esa virginidad espiritual sobre el cuerpo mismo en el momento del parto.

Sin embargo, queda en pie el problema de si con esta explicación se afirma todo cuanto hay en la tradición patrística sobre este punto. Las investigaciones históricas recientes parecen exigir más[85]; Laurentin, como fruto de un estudio de la tradición sobre la virginidad en el parto, coloca la permanencia de la integridad corporal como proposición que se encuentra en el interior de la fe: dato, por tanto, de fe y no mera teoría extrínsecamente unida a la fe y transmitida, de ese modo, junto con ella[86]. Sin duda, el milagro de la verda-

[84] «Wir sagen deshalb gar nicht (wie Mitterer): diese Konkretheiten hat es sicher nicht gegeben. Wir sagen nur: die (aktive) Geburt Marias ist (von dem Kind und seiner Mutter her) so wie ihr Empfangen, von der Gesamtwirklichkeit her (als ganzmenschlicher Akt dieser *Jungfrau*) auch in sich (und nicht nur von der Empfängnis her wie nach Mitterer) dieser Mutter entsprechend und darum einmalig, wunderbar, *jungfräulich*, ohne daß wir aus diesem Satz (der in sich aber verständlich ist) die Möglichkeit haben *sicher* und für *alle* verflichtend, Aussagen über *konkrete* Einzelheiten dieses Vorgangs abzuleiten» (ibíd., 205). Sobre la cuestión de los dolores (y de su integración, cuando se trata de una persona inmune de concupiscencia) cf. ibíd., 202-203.

[85] J. A. DE ALDAMA, *Virgo Mater*, o.c.; R. LAURENTIN, «Le mystère de la naissance virginale...», a.c., 345-374. Del hecho que algunos Padres digan que el *modo* del nacimiento es un misterio y otros expliquen el *modo* por un milagro, no hay base para insinuar que existe una divergencia entre los Padres; de ello, más bien lo que se concluye es la existencia de convergencia en afirmar el hecho de fe (aunque haya pluralismo en un campo muy concreto de explicación teológica; sobre este último, véanse las diversas proposiciones que distingue, con gran precisión, Laurentin y que transcribo en la nota siguiente, y adviértase, sobre todo, la diferencia entre las proposiciones 2-4 y la 5).

[86] R. LAURENTIN, «Le mystère de la naissance virginale...», a.c., 374, distingue las siguientes proposiciones que, a continuación, califica brevemente: «1)

dera integridad corporal, no obstante el parto, puede parecer difícil a la razón humana, pero esto es común a las realidades misteriosas. Por otra parte, la integridad en el parto no lleva necesariamente a una explicación deshumanizada de éste[87]. Tampoco creo que se pueda calificar de deshumanizante la carencia de dolor[88].

Por lo demás, no puede decirse que tal milagro carecería de sentido. Ha sido un gran mérito de Laurentin haber mostrado que para los Santos Padres la permanencia de la integridad corporal de María no era algo meramente anatómico o fisiológico, sino que la consideraban como algo que tenía verdadero carácter de signo de realidades sobrenaturales[89]; precisamente por ese carácter de signo, Dios pudo querer este milagro. Naturalmente puede preguntarse qué valor de signo puede tener una realidad oculta y desconocida a todos con la excepción de María. Quizás se haya dado inadvertidamente la respuesta al plantear la pregunta. S. Tromp señaló la importancia que el signo podía tener para María[90]; Ella llevaba en su mismo cuerpo un motivo de credibilidad, dado por Dios, para fortaleza de su fe en la hora difícil de la prueba, sobre todo en el momento decisivo en

Marie est restée vierge dans l'enfantement: *virgo in partu.* 2) L'enfantement de Bethléem fut miraculeux. 3) Marie fut exempte des douleurs de l'enfantement. 4) Elle garda intact le sceau de la virginité corporelle. 5) Affirmations diverses sur le mode de l'enfantement *(utero clauso* ou *miraculosa dilatatione).* Le premier point est indiscutablement de foi. Mitterer est pleinement d'accord là-dessus. Les deuxième, troisième et quatrième points sont assurément *périphériques* par rapport à l'essence de la doctrine chrétienne, mais l'examen fait jusqu'ici tend à me confirmer dans l'idée qu'ils sont *à l'intérieur* de la foi. Toutefois une étude scientifique approfondie serait souhaitable sur ce point. Le cinquième constitue la marge des opinions. À mon avis, il y a plus d'inconvénient que de bénéfice à discuter ces modalités physiologiques dont Dieu a caché le secret». La expresión «verdades de fe *periféricas»* tiene en cuenta la «jerarquía de verdades», pero una secundariedad en esa jerarquía no implica que tales verdades no hayan de ser mantenidas con el mismo acto de fe; véase lo que he escrito en «Presente y futuro de la Teología posconciliar», en J. DANIÉLOU - C. POZO, *Iglesia y secularización* (Madrid [2]1973) 173-174, nota 42. La gran monografía de investigación patrística, que he citado en la nota anterior, es posterior al artículo de Laurentin.

[87] Quizás la impresión de parto deshumanizado haya surgido por una insistencia exclusiva en la primera de las dos hipótesis posibles, a las que alude la proposición 5.ª de Laurentin, citada en la nota anterior.

[88] Esta calificación puede hacerse hoy menos que nunca, cuando nuestra civilización tanto se esfuerza por la supresión del dolor.

[89] R. LAURENTIN, «Le mystère de la naissance virginale...», a.c., 368-370.

[90] María tiene, sin duda, suficiente importancia en sí misma para poder ser ella misma razón de la existencia de un milagro.

que estuvo junto a la cruz del Señor[91]. Por otra parte, el signo ha sido después conocido teológicamente ya en la tradición patrística; desde entonces ha cobrado todo su valor significativo de las características de la acción de Dios, especialmente en la nueva economía[92].

4. Los «hermanos» de Jesús[93]

En Mt 1,25 y Lc 2,7 se llama a Jesús hijo «primogénito» de María. En otros textos del Nuevo Testamento (Mt 12,46; 13,55; Mc 3,31; 6,3; Lc 8,19; Jn 2,12; 7,3.5; Hch 1,14; 1 Cor 9,5; Gál 1,19) se habla de los hermanos (y hermanas) de Jesús.

Ante todo, hay que indicar que la palabra «primogénito», considerada en su sustrato semítico, no implica otros hermanos posteriores[94]. Es simplemente un término de valor jurídico[95]. Es conocido el hecho del hallazgo de una inscripción sepulcral judía, en la que se habla de una madre muerta en el parto de su primogénito[96].

[91] «At fides nobilissima Mariae, attamen ut omnis fides seriis tentationibus obnoxia, a Deo roborata fuit motivo credibilitatis nobilissimo et perstanti, videlicet virginitate non interrupta non obstante conceptione, et quod magis est, non obstante prolis nativitate. Gratiis illis internis atque externis etiam sub cruce Maria stetit fortissima in fide» (S. TROMP, *De Virgine Deipara Maria, Corde Mystici Corporis* [Roma 1973] 123; véase ibíd., 73 y 205).

[92] Laurentin ha recogido todos los temas teológicos implicados en este signo, y desarrollados por los Padres, en las páginas de su artículo a las que me refiero en la nota 89.

[93] Cf. J. BLINZLER, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (Stuttgart 1967); PH. DONNELLY, «The Perpetual Virginity of the Mother of God», a.c., 245-250; L. OBERLINNER, *Historische Überlieferung und christologische Aussage. Zur Frage der «Brüder Jesu» in der Synopse* (Stuttgart 1971); E. SCHWANK, «Brüder und Schwestern Jesu», en *Marienlexikon* 1, 594-595.

[94] *«Le premier né* de Luc 2,7, [...] n'implique pas l'idée de frères puînés, si on se réfère au substrat sémitique: en hébreu *bekor*, en araméen *bukra»* (A. FEUILLET, «La Vierge Marie dans le Nouveau Testament», a.c., 21, nota 8).

[95] H. SCHÜRMANN, *«Sie gebar ihren erstgeborenen Sohn...» Lk 2,1-20 als Beispiel homologetischer Geschichtsschreibung: Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament* (Düsseldorf 1970) 219, subraya, en el caso de Jesús, la importancia jurídica del título de primogénito (importancia jurídica que el título poseía siempre), como una acentuación de sus derechos a la sucesión davídica: «In aller Schlichtheit kann dann V.7 gesagt werden, Maria habe Jesus als ihren "Erstgeborenen" zur Welt gebracht, womit Jesus als möglicher messianischer Prätendent in der David-Sippe characterisiert ist».

[96] J.-B. FREY, «La signification du terme πρωτότοκος d'après une inscription juive»: *Bibl* 11 (1930) 373-390.

La palabra «hermano» (o «hermana»), entre los semitas, se aplica también a parientes, sobre todo a primos [97]. En el Nuevo Testamento nunca se dice de los «hermanos» de Jesús que sean hijos de María, la Madre del Señor [98]. En este caso concreto de los «hermanos» de Jesús me parece además decisivo un análisis de las listas en que se nos dan sus nombres. Hay cuatro nombres que aparecen en ellas, tal y como nos las transmiten Mt 13,55 y Mc 6,3: «Santiago, José, Simón y Judas». Pues bien, sabemos por Mc 15,40.46; 16,1, que Santiago y José (precisamente los dos a los que se nombra siempre en primer lugar y a los que, por ello, debe suponerse los más cercanos de la lista de parientes) eran hijos de otra María, distinta de la Madre de Jesús [99].

5. ¿Desmitologización de la concepción virginal? [100]

En tiempos recientes no han faltado voces que invitan a «desmitologizar» la concepción virginal de Cristo de modo

[97] «On sait par ailleurs que l'hébreu et l'araméen appellent facilement *frères* des simples cousins; cf. Gen 13,8; 14,16; 29,15; Lev 10,4; I Chron 23,22» (A. FEUILLET, «La Vierge Marie dans le Nouveau Testament», a.c., 21).

[98] «Disons plutôt que les *frères de Jésus ou du Seigneur,* souvent mentionnés dans le Nouveau Testament, ne sont pas une seule fois donnés comme enfants de la Vierge Marie» (ibíd.).

[99] Si alguien pretendiera que hubo un Santiago y un José que eran hermanos de Jesús en sentido estricto, tendría que explicar quiénes son el Santiago y el José mencionados en Mc 15,40. Dígase lo mismo con respecto al Simón de la lista de hermanos, al que hay que identificar con el primo (ἀνεψιός) del Señor de que habla Hegesipo (cita en EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Ecclesiastica* 4, 22, 4: GCS 9, 370 [PG 20,580]). Quien insista en interpretar la lista de «hermanos» de Jesús en sentido estricto, tendrá que suponer dos listas de homónimos y que Jesús tuvo tres hermanos carnales y tres en sentido amplio con el mismo nombre; cf. A. MÜLLER, «Marias Stellung und Mitwirkung im Christusereignis», en J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium salutis,* III/2 (Einsiedeln 1969) 469.

[100] Cf. J. ALONSO, «El Catecismo holandés: el tema mariano»: *EphMar* 19 (1969) 119-143, 457-466; ÍD., «Cuestiones actuales. La concepción virginal de Jesús. I: En autores protestantes»: *EphMar* 21 (1971) 63-109; ÍD., «Cuestiones actuales. II: La concepción virginal entre católicos»: *EphMar* 21 (1971) 257-302; R. E. BROWN, «The Problem of the Virginal Conception of Jesus»: *Theological Studies* 33 (1972) 3-34; G. DANIELI, «A proposito delle origini della tradizione sinottica sulla concezione verginale»: *DT*(Pi) 46 (1969) 312-331; DEUTSCHE ARBEITSGEMEINSCHAFT FÜR MARIOLOGIE, «Jungfrauengeburt gestern und heute»: *MSt* 4 (1969); K. S. FRANK - R. KILIAN- O. KNOCH - G. LATTKE - K. RAHNER, *Zum Thema Jungfrauengeburt* (Stuttgart 1970); J. DE FREITAS FERREIRA, *Conceição virginal de Jesus. Análise crítica de pesquisa liberal protestante, desde a «Declaração de Eisenach» até hoje, sobre o testemunho de Mt 1,18-25 e Luc 1,26-38* (Roma 1980); J. GALOT, «La conception virginale du Christ»: *Greg* 49 (1968) 637-666; G. GIRONÉS, «Respuesta a Schoonenberg sobre la virginidad de María»: *EphMar* 23 (1973) 121-128; J. A. GOENAGA, «"Se encarnó de María la Virgen" ("lex orandi, lex credendi")»: *Phase* 18 (1978) 315-334; M. PONCE CUÉLLAR, *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia,* o.c., 338-358; P. SCHOONENBERG - J. ALONSO, «La concepción virginal de Jesús. ¿Historia o leyenda? Un diálogo teológico»: *EphMar* 21 (1971) 161-216.

que se la reinterprete no en el sentido de virginidad «biológica», sino de virginidad «moral». El fenómeno en sí no es nuevo. Ya en el siglo II el judío Trifón veía en la afirmación de la concepción virginal de Jesús una reaparición del mito helenista del comercio carnal de los dioses con mujeres, que era punto de partida del nacimiento de hombres extraordinarios e invitaba —ya entonces— a una desmitologización de los relatos evangélicos [101]. Lo que es absolutamente nuevo en la situación actual es que tales invitaciones surjan o se acepten en ambientes católicos, afortunadamente reducidos [102], como es también nuevo el intento de conservar la esencia de la afirmación en una pretendida virginidad «moral», despojada de su sentido de virginidad «biológica». Con respecto a este intento de reinterpretación, Laurentin ha llamado la atención sobre el abuso que encierra incluso desde el punto

[101] «Déjà Justin avait été invité à opérer une "démythisation" en supprimant du message chrétien ce qui était prétendument analogue à certaines fables grecques, et en renonçant à parler d'un prodige pour la naissance du Christ. Il avait répondu à cette invitation par l'affirmation de sa foi dans le "mystère de la naissance" de Jésus. Ce que Tryphon dénommait un mythe, Justin l'appelait "mystère"» (J. GALOT, «La conception virginale du Christ», a.c., 656). En efecto, Trifón había objetado: «En los mitos de aquellos a los que se llama griegos, se dice que Perseo nació de Dánae, que era virgen, después que aquel que entre ellos se llama Zeus fluyó en ella en forma de lluvia de oro. Vergüenza os habría de dar decir vosotros cosas semejantes a ellos, y más valdría decir que ese Jesús ha nacido hombre de los hombres, y que si se demuestra por las Escrituras que es el Cristo, deberíais creer que mereció ser escogido para Cristo por haber vivido conforme a la ley de manera perfecta. Pero no nos vengáis con monstruosidades, no sea que deis pruebas de ser tan necios como los griegos» (SAN JUSTINO, «Dialogus cum Tryphone Iudaeo» 67, 2, en G. ARCHAMBAULT [ed.], t.I [París 1909] 318-320 [PG 6,629]). San Justino no se dejará mover de la posición que había expresado (ibíd., 43, 3: en ibíd., 190 [PG 6,568]), donde había llamado «misterio» a la concepción de Jesús. Por lo demás, la diferencia profunda entre este misterio y el mito griego ha sido explicada por SAN JUSTINO, «Apologia» 1, 33, 3-4, en WARTELLE (ed.), 142 (PG 6,381); he transcrito sus palabras en la nota 26 de este capítulo.

[102] Véase una lista de autores católicos partidarios de una posición «desmitologizante» en H. M. KÖSTER, «Die Jungfrauengeburt als theologisches Problem seit David Friedrich Strauß»: *MSt* 4 (1969) 70; la lista resulta un poco más amplia al introducir en ella autores «católicos» como E. Renan, A. Loisy, P. Santyves, J. Turmel y E. Buonaiuti.

de vista del lenguaje. ¿Se puede llamar «virginidad» moral a lo que sería la castidad conyugal de un matrimonio normal? [103]. Pero vale la pena analizar las líneas de pensamiento que han llevado a esta invitación a desmitologizar, antigua en sí, pero nueva en los aspectos citados.

a) *La pertenencia de la concepción virginal «en sentido biológico» al dogma católico* [104]

He señalado la más llamativa novedad de la invitación a desmitologizar la concepción virginal en su aparición en el campo católico. Naturalmente, ello sólo era posible abandonando la persuasión, hasta entonces absolutamente general, de que la concepción virginal en sentido biológico pertenecía a la fe. En efecto, se ha dicho que tal afirmación nunca habría sido definida por la Iglesia [105].

Es curiosa la restricción del concepto de dogma que se encierra en tal posición. En tales casos suele pensarse como si no hubiera más dogmas que las definiciones solemnes del tipo de la Inmaculada Concepción o la Asunción de María [106]. Naturalmente, la concepción virginal no ha sido definida de esta manera, como, por lo demás, tampoco lo ha sido la resurrección de Cristo, a pesar de su papel central en la dogmática cristiana: «Si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación, vana es nuestra fe» (1 Cor 15,14). La forma primitiva como la Iglesia ha expresado, de modo obligatorio e infalible, su fe, son los símbolos, en los que desde el comienzo aparece unánimemente la confesión en la concepción virginal de Jesucristo [107].

Más aún, las definiciones papales o conciliares han podido tener, muchas veces, como origen, motivos ocasionales. El hecho de que una determinada verdad fuera negada por una herejía pudo ser punto de partida de su reafirmación magisterial por una definición solemne; otras veces, la definición solemne era el coronamiento de un lento proceso de progreso dogmático [108]. En tales circunstancias, ciertas verdades muy fundamentales, que estuvieron ya desarrolladas en la conciencia de la Iglesia naciente y que nunca fueron objeto de negación por parte de herejes, no habrían ofrecido particular ocasión a una definición solemne. Y, sin embargo, fueron siempre no sólo objeto de la fe de la Iglesia, sino que pertenecían al núcleo central de ella, como lo demostraba su inclusión en los símbolos de la fe. No se olvide que los símbolos son, sin duda, expresión de la fe de la Iglesia, pero, además, la síntesis que recoge los elementos más esenciales del mensaje [109], dentro de lo que hoy se llamaría una «jerarquía de las verdades» [110].

[103] «Quant au fond, rejeter "la virginité biologique" et donner le nom de "virginité morale" à ce que serait alors la chasteté conjugale d'un mariage normal, ainsi qu'il a été proposé, c'est abuser des mots à contresens. Vider la signification de sa réalité historique est chose grave là où il s'agit du mystère même de l'Incarnation» (R. LAURENTIN, «Bulletin sur la Vierge Marie»: *RSPhTh* 52 [1968] 509).

[104] Tiene razón G. DE ROSA, «Un "Libro Bianco sul Nuovo Catechismo" olandese»: *CivCatt* 120 (1969 III) 264-265, al considerar «abusiva» esta terminología; en ella, como dice De Rosa, se llama «aspecto biológico» de la concepción virginal a lo que es su constitutivo. Sería mucho más lógico no hablar de concepción virginal si no se la entiende en sentido biológico. Utilizo y admito, por ello, esta terminología *solamente* porque es imprescindible para discutir el problema que (abusivamente) ha sido propuesto *en estos términos*.

[105] Así P. SCHOONENBERG, «De nieuwe Katechismus und die Dogmen», en G. BEEKMAN (ed.), *Dokumentation des Holländischen Katechismus* (Friburgo de B. 1967) XXXVII-XXXVIII.

[106] «Fatal an diesem Versuch ist aber vor allem das grundlegende Mißverständnis des Dogmenbegriffs. auf dem er beruht; *Schoonenberg* versteht "Dogma" ganz aus der eingeengten Perspektive der Jesuitendogmatik des ausgehenden 19. Jahrhunderts und sucht dann natürlich vergebens nach einem lehramtlichen Dogmatisierungsakt in bezug auf die Jungfrauengeburt, der der Dogmatisierung der "unbefleckten Empfängnis" (= Erbsündefreiheit) und der leiblichen Aufnahme Marias in den "Himmel" analog wäre. So kommt er zu dem Erbegnis, daß in Sachen Geburt Jesu aus der Jungfrau im Gegensatz zu den beiden anderen Aussagen keine feste kirchliche Lehre vorliege. In Wahrheit ist mit einer solchen Behauptung die Dogmengeschichte auf dem Kopf gestellt» (J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis* [Múnich 1968] 229, nota 52).

[107] «Die Urform, wie die Kirche ihren Glauben verbindlich aussagt, ist das Symbolum; das seinem Sinn nach völlig eindeutige Bekenntnis zur Geburt Jesu aus der Jungfrau gehört von Anfang an fest zu allen *Symbola* und ist damit Bestandteil des kirchlichen Urdogmas» (ibíd.).

[108] Piénsese en las definiciones dogmáticas solemnes de la Inmaculada y la Asunción, que Schoonenberg parece considerar definiciones-prototipos, cuya compleja historia dogmática explico respectivamente en los capítulos VIII y IX.

[109] Prescindiendo de las diversas circunstancias históricas que han sido los puntos de partida para la formación de los símbolos cristianos de fe (sobre ellas cf. J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* [Londres ²1960] 13-14), es importante la necesidad psicológica que llevó a ellos. «Jede menschliche Gemeinschaft neigt dazu. ihre wesentlichen Einsichten in kurze Grundsätze zusammenzufassen» (P. FRANSEN, «Glaubensbekenntnis», en *LThK*, IV, 935).

[110] Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio* 11: AAS 57 (1965) 99. «Die hier gemachte Unterscheidung [la conexión diversa que, según el Concilio, tienen las verdades con el núcleo central del mensaje] widerspricht

Es indudable —como subraya Ratzinger— que el sentido que la afirmación tenía en los símbolos primitivos era el que hoy se ha dado en llamar «biológico»[111]. Por otra parte, manipular los textos de los símbolos para, en nombre de una nueva hermenéutica, introducir en ellos un sentido ajeno al que se les quiso dar en su redacción y a la fe que con ellos se quiso proclamar[112], es ilegítimo[113].

nicht der Lehre des Rundschreibens "Mortalium animos" Pius' XI (1928), wonach alle geoffenbarten Wahrheiten mit dem gleichen Glaubensakt festzuhalten sind» (J. FEINER, «Dekret über den Oekumenismus: Das Zweite Vatikanische Konzil, Kontitutionen, Dekrete und Erklärungen lateinisch und deutsch, Kommentare», en *LThK*, II, 88, nota 46). «E' chiaro che non tutti i dommi hanno la stessa importanza, e la risurrezione deve occupare, nella catechesi, un posto maggiore che non l'Immacolata Concezione. Ma, da una parte, questa differenza non riguarda il carattere del domma, che è il medesimo, qualunque sia l'importanza relativa di una data verità; non bisognerebbe dunque far pensare che non si sia tenuti a credere allo stesso modo all'Asunta come alla Risurrezione di Cristo. D'altra parte, potrebbe facilmente introdursi la tendenza a non parlare più di quei dommi che si considerano come meno importanti» (J. DANIÉLOU, «Riflessioni sul "Credo del Popolo di Dio"»: *CivCatt* 119 [1968 IV] 231).

[111] «Der Versuch, etwa auch die Symbola auf eine bloß "geistige" Auslegung abzudrängen, wäre dogmengeschichtliche Nebelwerferei» (J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum...,* o.c., 230, nota 52).

[112] Aparte de los símbolos, es interesante que, a propósito de SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, «Ad Ephesios» 19, 1, en *Fuentes Patrísticas* 1, 122 (FUNK I, 228) (a este texto me he referido en la nota 24 de este capítulo), reconozca W. Delius: «Gleichwohl hat die Betonung der Jungfräulichkeit der Maria angesichts der den christlichen Gemeinden drohenden Gefahren vom Judaismus und dem Doketismus her Bekenntnischarakter erhalten» (*Geschichte der Marienverehrung,* o.c., 38).

[113] Téngase en cuenta la norma hermenéutica de PABLO VI, *Profesión de fe, Introducción* 5: AAS 60 (1968) 435: «Ceterum recolendum est, illud ad interpretationem seu ad hermeneuma pertinere, ut, verbo, quod pronuntiatum est, observato, intellegere et discernere studeamus sensum textui cuidam subietum, non vero hunc sensum ad coniucturae arbitratum quodammodo novare». Se trata, por tanto, de una invitación a conservar el sentido histórico del texto, que, en nuestro caso, es el indicado en las palabras de Ratzinger que he transcrito en la nota 111. Es la misma norma que, hablando de la Sagrada Escritura, pero, sin duda, con igual validez para los textos del magisterio eclesiástico, nos dejó el Concilio Vaticano II (cf. DV 12: AAS 58 [1966] 823). «Andererseits vermögen die hermeneutischen Grundsätze von "Verbum Dei" den Ausleger von Subjektivismus in der Auslegung zu gewahren, weil er zunächst mit Hilfe der historischen Methode jenen "Sinn" erkennen soll, den der Autor selbst verfolgte. Das heißt ja nichts anderes als zu erkennen: Was wollte und will Gott mit seinem Text der Menschheit denn sagen? Darüber hinaus wird der Ausleger vor "Einlegung" eines fremden Sinnes bewahrt» (J. MUSSNER, «Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart», en *Handbuch der Dogmengeschichte,* I, 3c, 2.ª parte [Friburgo i.B. 1970] 34). En nuestro caso, la cuestión fundamental es qué ha querido decirnos la Iglesia. Naturalmente, si el sentido histórico de los símbolos de fe, al afirmar la concepción

Pero, además, personalmente estoy persuadido de que el sentido «biológico» de la concepción virginal ha sido objeto de una definición infalible (aunque no tuviera el carácter externamente solemne que tuvieron la Inmaculada o la Asunción, que parecen ser los prototipos en que se piensa cuando se discute el carácter definido de esta verdad). El canon 3.º del Sínodo Romano del año 649, bajo Martín I, difícilmente podría haber sido redactado con fórmulas de mayor realismo, incluso biológico («concibió en los últimos tiempos sin semen por obra del Espíritu Santo»)[114]. El objeto del canon no es simplemente la afirmación de la maternidad divina, sino la conjunción, en la persona de María, de maternidad divina y virginidad perpetua; de no ser así, carecerían de sentido las explicaciones que justifican en el canon la afirmación en la línea de virginidad[115]; lo interesante es que tales explicaciones no tienen un valor de argumentación, sino que aclaran el sentido en que se afirma la conjunción de la virginidad con la maternidad divina[116], y ciertamente con fórmulas que no permiten una interpretación de la virginidad que no incluya el aspecto biológico de la misma. Se objetará que se trata de un concilio provincial romano. Y así es en efecto.

> «No se puede llamar ecuménico a este concilio; pero, como lo ha demostrado un estudio de los documentos, el papa Martín I ha querido imponer sus cánones como doctrina que debía ser creída por todos los fieles, y parece, por ello, que se debe ver en él, en virtud de la autoridad pontificia, una verdadera definición de fe»[117].

virginal de Jesús, es «biológico», y alguien pretendiera interpretarlos hoy en un sentido «no biológico», no podría afirmar que no ha realizado una innovación de sentido, sino sólo «una nueva, pero realmente nueva, traducción a un esquema mental realmente nuevo»; un «sí» y un «no» constituyen sentidos opuestos, y no sólo diversas «traducciones».

[114] DzS 503.

[115] «Si quis sec. s. Patres non confitetur [...] Dei genitricem sanctam semperque virginem et *immaculatam* [ἄχραντον] Mariam, utpote ipsum Deum Verbum *specialiter* [κυρίως] et veraciter, qui a Deo Patre ante omnia saecula natus est, in ultimis saeculorum *absque semine concepisse* [ἀσπόρως συλλαβοῦσαν] ex Spiritu Sancto, et *incorruptibiliter eam genuisse* [ἀφθόρως γεννήσασαν], *indissolubili permanente* et post partum eiusdem *virginitate* [ἀλύτου μεινάσης... τῆς παρθενίας], condemnatus sit» (ibíd.).

[116] Para la problemática que exigía afirmar esta conjunción, es decir, la doctrina del monoteleta Teodoro de Farán, cf. J. GALOT, «La conception virginale du Christ», a.c., 647.

[117] Ibíd., 646. En la nota 29 remite al estudio de M. HURLEY, «Born incorruptibly. The Third Canon of the Lateran Council (A.D. 649)»: *The Heythrop*

b) *El género literario de las narraciones sobre la concepción virginal*

Otro de los puntos de partida —incluso en ciertos ambientes católicos— en orden a sentirse autorizados para admitir, al menos como posible [118], una «desmitologización» de la concepción virginal, ha sido la apelación al género literario de los textos que la relatan, los cuales no habrían de tomarse en sentido histórico y literal [119].

Journal 2 (1961) 217-223. Como dice Galot en la nota citada, la conclusión de Hurley «s'appuie notamment sur la lettre encyclique adressée par le Pape et le concile "à tous les chrétiens, a tout le saint plérôme de l'Église catholique", où est réclamée l'adhésion à la foi orthodoxe avec l'anathème aux hérétiques, ainsi que sur d'autres lettres envoyées pa Martin I[er] à divers évêques. La lettre du Pape Agathon à l'empereur, en vue du troisième concile de Constantinople, confirme cette autorité de "regle de foi", définie de façon immuable, reconnue au concile de Latran». Para el valor infalible de este canon véanse también los estudios de Aldama que he citado en la nota 68 de este capítulo y las consideraciones que hago en el texto correspondiente a esa nota.

[118] Los autores del *Catecismo holandés* han insistido en que ellos no negaban la virginidad corporal de María en la concepción de Jesús, pero han reconocido que no habían querido afirmarla porque la consideraban una *offene Frage;* cf. J. ALONSO, «El Catecismo holandés: el tema mariano», a.c., 141. Véanse el texto en *De Nieuwe Katechismus, geloofsverkondiging voor volwassenen* (Hilversum-Antwerpen 1966) 89-90, y lo que he escrito sobre su ambigüedad en *Las correcciones al Catecismo holandés* (Madrid [2]1969) 51-56; desgraciadamente, los autores del *Catecismo* se han negado siempre a suprimir esta ambigüedad.

[119] *Il Dossier del Catechismo olandese* (Verona 1968) 167, para defender la posición del Catecismo sobre la concepción virginal de Jesús, escribe la siguiente nota como comentario al coloquio de Gazzada: «L'esegesi cattolica moderna concorda nell'afffermare che le narrazioni circa la concezione e l'infanzia di Gesù non devono essere prese nel senso storico e letterale, ma come un poetico racconto di annunciazione. L'affermazione non è della teologia olandese bensí di quella tedesca e francese, ed è precedente al Concilio Vaticano II. Perfino il noto scrittore e filosofo Jean Guitton, che non si può chiamare un teologo progressista, è d'accordo su questo punto. Teologi come Stanislaus Lyonnet di Roma e René Laurentin di Parigi hanno scritto ampiamente in proposito; nell'ottobre 1967, una consultazione svoltasi sull'argomento a Nemi, presso Albano, su richiesta del pontefice, è giunta alle medesime conclusioni». Aludiendo a este párrafo de *Il Dossier del Catechismo olandese,* se dice en la *Declaración de la Comisión Cardenalicia sobre el «Nuevo Catecismo» holandés*: «In eodem libro abusive adhibentur opiniones nonnullorum exegetarum hodiernorum circa rationem qua S. Matthaeus et S. Lucas facta principalia ad ortum et infantiam Domini Nostri pertinentia praesentare et explicare voluerunt. Dum enin singuli theologi et auctores ad quos liber alludit, tenent conceptionem virginalem Iesu numerandam esse inter eventus principales quos Evangelia infantiae Domini omnino ut reales proponunt, liber ipse concludere audet, non sine laesione fidei catholicae, permittendum esse christifidelibus ut iam non credant mysterium conceptionis virginalis Iesu in eius realitate simul spirituali et corporali, sed tantum in eius significatione quadam symbolica». Véase el texto en *Las correcciones al Catecismo holandés,*

Como he expuesto anteriormente en el capítulo precedente, al ocuparme de «María en el Nuevo Testamento», sería necesario tener también en cuenta el texto de Jn 1,12-13, cuyo testimonio es directamente doctrinal y no implica, por ello, el problema de tener que despojar su núcleo del revestimiento de tal género literario. Ya indiqué entonces los motivos por los que el texto debe leerse en singular y no en plural; y cómo consecuentemente se refiere al nacimiento virginal de Jesús y no al nacimiento espiritual de los fieles.

Sin embargo, con respecto a los testimonios de los mismos Evangelios de la infancia, habría que insistir en que el género literario de tales narraciones es sustancialmente histórico. Ahora bien, tanto en Lc 1,26-38 como en Mt 1,18-25, la idea de la concepción virginal constituye el núcleo central de los relatos [120]. Por ello, si se dejara caer la historicidad de ese núcleo, sería imposible seguir hablando de una historicidad sustancial de tales narraciones, tanto más cuanto que un análisis de los textos no permite dudar que tanto Lucas como Mateo han considerado la concepción virginal como una realidad histórica [121].

c) *El problema del origen del mito*

Es fácil invitar a «desmitologizar» los relatos que nos hablan de la concepción virginal de Jesús. Pero nadie tiene derecho a hacer esta invitación, si previamente no demuestra que en tales relatos se contiene un «mito» [122]. Esta demostra-

o.c., 208-209. Sobre el mismo párrafo de *Il Dossier del Catechismo olandese,* escribe J. ALONSO, «El Catecismo holandés: el tema mariano», a.c., 140: «Admitir que en los relatos de la infancia existe "un" género literario (como admiten Lyonnet, Laurentin y... todos los exegetas modernos) no es dejar abierta la doctrina de la virginidad *ante partum* (lo que afirman siempre los citados exegetas)». Por supuesto, dígase lo mismo del Symposium de Nemi.

[120] De modo diverso en ambos casos. Para Lucas el tema de la concepción virginal es objeto directo de la narración, mientras que Mateo —y en ello radica la importancia de su testimonio— la presupone en todo su relato y la da como un hecho conocido a los lectores.

[121] Cf. J. MICHL, «Die Jungfrauengeburt im Neuen Testament», a.c., 170-173. Véase también G. DANIELI, «A proposito delle origini della tradizione sinottica sulla concezione verginale», a.c., 317-318, acerca de la antigüedad de la tradición cristiana sobre la concepción virginal, previa a su fijación escrita en los Evangelios de la infancia.

[122] Naturalmente es también posible pedir una «desmitologización» en nombre del principio universal bultmanniano, que consiste en su fe «an die

ción se ha intentado en diversas ocasiones y por diversos caminos, pero, como veremos enseguida, los resultados de estos intentos no han sido brillantes.

1. *La teoría del mito helenístico.* En los primeros años del siglo XX, H. Gunkel atribuía el origen de las narraciones de la concepción virginal a influjo del mito griego de la unión carnal de los dioses con mujeres[123]. La idea estuvo todavía algún tiempo en boga en otros autores protestantes[124].

Aparte de la difícil verosimilitud de ciertos influjos en un ambiente tan profundamente monoteísta y tan hondamente convencido de la trascendencia de Dios como el ambiente

durch die Naturwissenschaft festgestellte restlose Geschlossenheit und undurchbrechbare Eigengesetzlichkeit der Welt». Esta firme convicción de Bultmann no pasa de ser un «apriori». Con razón comenta y critica H. Fries: «Immerhin hält er [Bultmann] ihn [solchen Glauben] in unkritischer Weise wie ein Dogma fest. Bultmann, der in der Kritik des Mythus ausserordentlich gründlich ist, steht der modernen Wissenschaft und dem philosophischen Selbstverständnis so gut wie unkritisch gegenüber. Bultmann, der die Grenzen und die Gefahren des Mythus immer wieder betont, spricht wenig von den Grenzen und Gefahren, die von der modernen Wissenschaft und dem Selbstverständnis des modernen Menschen kommen. Er muß dafür von Jaspers den Vorwurf des "Wissenschaftaberglaubens" hinnehmen und seinen Wissenschaftbegriff als "durchschnittliche Aufklärung aller Zeiten" qualifizieren lassen (Schweizerische Theologische Umschau 1953, S. 77). Ausserdem wird Bultmann mit Recht von vielen Seiten entgegengehalten, daß sein naturwissenschaftliches Weltbild im Rahmen des 19. Jahrhunderts verbleibt und durch die Erkenntnisse und Ergebnisse der heutigen Naturwissenschaft überholt ist» *(Bultmann-Barth und die katholische Theologie* [Stuttgart 1955] 157-158).

[123] Gunkel piensa que en la idea de concepción virginal «eine heidnische Vorstellung im Judenchristentum auf Jesus übertragen wird» *(Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* [Gotinga ²1910] 68) (la primera edición es de 1903); para Gunkel la representación pagana, a la que alude, sería de origen helenista; véase lo que escribe ibíd., 69, sobre el carácter sincretista (con respecto a elementos helenísticos) del judaísmo y, consecuentemente, del judeocristianismo.

[124] Para E. Meyer, las narraciones de Mateo y Lucas habrían «die Gottessohnschaft buchstäblich genommen, er [Jesus] wird von der Gottheit selbst gezeugt, die seine Mutter begattet und schwängert. Diese Erzählung hat ihr Analogon und Vorbild in dem populären Glauben der hellenistischen Welt, daß wie die Heroen der Vorzeit so auch die gewaltigen Weltenherrscher der Gegenwart in Wirklichkeit Gottessöhne seien» *(Ursprung und Anfänge des Christentum,* I: *Die Evangelien* [Stuttgart ⁵1924] 54); en p.54-56 enumera Meyer diversas leyendas que él cree paralelas con las narraciones de los Evangelios de la infancia. Para la posición de Bultmann en la época de la primera edición de su *Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga 1921), cf. G. DANIELI, «A proposito delle origini della tradizione sinottica sulla concezione verginale», a.c., 319-320; Bultmann hacía derivar entonces las narraciones de los Evangelios de la infancia, de narraciones mitológicas helenísticas; para la posición posterior de Bultmann (que habría pasado a la teoría del mito egipcio) véase el artículo citado de Danieli p.320, nota 12.

judío, en que se desarrolló el cristianismo naciente[125], llama la atención que, en pleno siglo XX, la argumentación de estos exegetas protestantes no pase de ser una repetición de las acusaciones que en el siglo II hacía el judío Trifón a los cristianos[126]; en estas circunstancias, es igualmente obvio que la respuesta de un buen escriturista católico como Schelkle[127] no pueda y no tenga que ir más allá de las puntualizaciones que igualmente en el siglo II hacía ya San Justino, al señalar la profunda diferencia existente entre el mito helenístico con su burda idea de comercio carnal, y la afirmación cristiana con su insistencia en la virginidad[128].

2. *La teoría del mito egipcio.* Por este camino no parecía que pudiera progresarse más[129]. M. Dibelius, sin embargo, dio la impresión de haber modificado profundamente los términos del problema trasladando el campo de origen del mito a Egipto[130]. Un texto de Plutarco fue la ocasión para ello. En efecto, refiriendo las ideas de los egipcios, escribe Plutarco:

> «Los egipcios hacen a este propósito una distinción que no parece carente de fundamento: dicen que no es

[125] «Und die Jungfrauengeburt? Wie viele Mythen gibt es, wo Menschenmädchen von Göttern geschwängert werden! Gegenfrage: Stehen wir eigentlich im ägyptischen oder hellenistischen Milieu, und nicht vielmehr im streng jüdischen Raum? Will man uns zurückversetzen in die Zeiten, da die griechischen Mysterienreligionen das Modell für die Strukturen der Urkirche abgeben sollten - Zeiten, die wahrlich vorbei sind? Werden katholische Theologen so blind, daß sie nicht mehr sehen, wie die Jungfrauschaft Marias in den Mittelpunkt der Dogmatik hineinverknotet ist? Oder will man anfangen, "theologische" und "historische" Wahrheit in einer Religion zu unterscheiden, bei der es gerade um die Leibwerdung geht, also um die historische Wahrheit des zentralen Glaubensinhaltes?» (H. U. VON BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall* [Einsiedeln ²1967] 77).

[126] Véase el texto trascrito en la nota 101 de este capítulo.

[127] Véase el texto trascrito en la nota 6 de este capítulo.

[128] Véase el texto trascrito en la nota 26 de este capítulo.

[129] M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga ⁴1961) 268-269, reconoce que la narración de Lucas no contiene, en modo alguno, la idea de teogamia; por ello, llega incluso a preferir no hablar de «mito», sino de «leyenda»: «Die Marienlegende Lk 1,26-38 rührt zwar an das Gehemnis der göttlichen Herkunft Jesu, aber sie berichtet nicht von eigentlich mythischen Ereignissen, nicht von Theogamie oder wunderbarer Inkarnation». Sobre la afirmación de Dibelius, según el cual en la narración de Lucas no existiría tampoco la idea de Encarnación, véase lo que he escrito en el capítulo V al hacer la exégesis de Lc 1,35b.

[130] «Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium», en *Botschaft und Geschichte,* I (Tubinga 1953) 33-34. Véase en la nota 133 lo que me parece más importante de las reflexiones de Dibelius.

imposible que el soplo [el espíritu] de un dios se acerque a una mujer para engendrar en ella principios de fecundidad; pero que un hombre no puede tener ninguna unión corporal, ningún comercio con una diosa»[131].

El texto es sorprendente. Es claro que un texto de Plutarco no puede haber tenido un influjo directo sobre Lucas[132]. Pero el problema no radica en el texto, sino en la posibilidad de una mentalidad egipcia, anterior al texto y recogida en él. ¿Se habría encontrado en esa mentalidad un antecedente de la ideología de Lc 1,35? Varios términos podrían producir perplejidad. La palabra πνεῦμα no sólo implica una cercanía terminológica, sino que en su misma ambivalencia soplo-espíritu parece suprimir el aspecto de comercio carnal del mito helenista que había sido la barrera infranqueable entre él y la afirmación cristiana. Esa misma espiritualización del proceso parecería encerrarse en el verbo «acercarse» (πλησιάσαι), que Plutarco emplea[133].

Sin embargo, la existencia de una mentalidad egipcia precedente, expresada en el texto de Plutarco, es muy discutible; hay motivos para pensar que haya sido Plutarco quien ha proyectado sus propias ideas al pretender describir las ideas egipcias[134]. Por otra parte, un estudio más detenido del texto demuestra que en él no se añade ningún elemento

[131] *Numa* 4, 6, en PLUTARQUE, *Vies*, I (París [ed. Les Belles-Lettres] 1957) 184: γυναικὶ μὲν οὐκ ἀδύνατον πνεῦμα πλησιάσαι θεοῦ.

[132] Téngase en cuenta la fecha tardía en que Plutarco redactó las vidas; cf. el estudio introductorio en la edición citada de *Vies*, I, XVI.

[133] «Man kannte gewiß im hellenistischen Judentum jene Lehre, die uns in einem gelegentlichen Referat des Plutarch als *ägyptisch* überliefert ist und die besagt, daß der Geist eines Gottes sich einem sterblichen Weibe nähern und in ihr Keime des Lebens zeugen könne. Das ist nicht die in der antiken Welt weit verbreitete Vorstellung von der Liebe Gottes zu einem sterblichen Weibe; der Gedanke, daß Gott Liebhaber einer Frau sei, wäre vom Judentum abgewiesen worden. Die fragliche ägyptische Lehre hat sich vielmehr, wenn Plutarch recht hat, von jenen Theogamie-Mythen deutlich unterschieden: erstlich indem sie die "heidnische" Umkehrung des Motivs —die Liebe einer Göttin zu einem sterblichen— verneinte; sodann indem sie nicht Gott, sondern seinen "Geist" dem Weibe nahen ließ und auch den Vorgang der Zeugung nicht nach menschlicher Weise vorstellte. Die Existenz einer solchen Lehre in der Umgebung des hellenistischen Judentum mag zur Gestaltung des Theologumenons von der göttlichen Zeugung erheblich beitragen haben» (M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, o.c., 33-34).

[134] H. LEISEGANG, *Pneuma Hagion* (Leipzig 1922) 34, nota 4, subraya que «Plutarch auch hier seine eigene Ansicht vom Wesen der Götter in die ägyptische Mythologie hineinträgt. Er sieht den ägyptischen Mythus mit hellenistischen Augen».

nuevo capaz de superar la temática del mito helenista. Ya la contraposición entre «la posibilidad de que el espíritu de un dios se acerque a una mujer» y «la imposibilidad de comercio carnal de un hombre con una diosa» insinúa bastante claramente de qué se trata, en realidad, en el primer miembro. Que el verbo «acercarse» (πλησιάζειν) puede ser (en el contexto, es) un eufemismo para expresar comercio carnal, es comprobable en cualquier diccionario griego[135]. Además, Plutarco, al expresar su escepticismo sobre la distinción de los egipcios, muestra con claridad que él mismo entiende el primer miembro de la frase en el sentido indicado. «Sin embargo, ellos ignoran (ἀγνοοῦσι) el hecho de que una sustancia que se mezcla a otra le comunica una parte de sí misma igual a la que recibe»[136]. «Lo que se puede creer razonablemente es que un dios tenga amistad con un hombre y que sobre esta amistad se funde el sentimiento que se llama amor, y que no tiende a más que a cultivar las costumbres y la virtud del amado»[137]. «Pero que un dios o un demonio vaya hasta a enamorarse de la belleza de un cuerpo humano y se una a él, es cosa que difícilmente se puede admitir»[138]. Por otra parte, habría que intentar aclarar qué significa en el texto la expresión πνεῦμα θεοῦ. Probablemente revela la idea que Plutarco se había formado del panteón egipcio; los πνεύματα θεοῦ serían para él dioses inferiores[139]. El pensamiento subyacente no sería así una superación del concepto de comercio carnal, sino la afirmación de una trascendencia del Dios supremo, al que, por ello, no se atribuiría la posibilidad de tal comercio[140], que, por el contrario, según Plutarco, los egipcios no creerían imposible para los dioses inferiores, para los πνεύματα θεοῦ[141]. En todo caso, este mito

[135] Baste remitir a A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, s.v. (Ed. de 1950), donde se encontrará esta acepción del verbo.

[136] «Numa» 4, 6, en *Vies*, I, o.c., 184.

[137] «Numa» 4, 7, en ibíd., 184-185.

[138] «Numa» 4, 5, en ibíd., 184.

[139] «Il *sofio* o *spirito*, di cui l'antico scrittore parla, è senz'altro uno dei moltissimi intermediari (fossero dèi o demoni) che egli poneva fra il sommo dio e gli uomini» (G. DANIELI, «A proposito delle origini della tradizione sinottica sulla concezione verginale», a.c., 321).

[140] Esta idea no corresponde a la teología egipcia clásica, según la cual el faraón era engendrado por el dios supremo Amon-Re en el sentido estricto de teogamia; cf. J. MICHL, «Die Jungfrauengeburt im Neuen Testament», a.c., 175; J. VANDIER, *La religion égyptienne* (París 1949) 140-141.

[141] A pesar de las deformaciones en que incurre Plutarco, no creo imposible que la expresión πνεῦμα θεοῦ tenga en él un trasfondo egipcio. Podría

egipcio, al no llevarnos más allá de la temática del mito helenístico, sigue conservando su misma radical irreductibilidad con el tema neotestamentario de la concepción virginal.

3. *La teoría de la culminación del género literario de anunciación.* H. von Campenhausen ha propuesto un nuevo camino, que no discurre ya por el campo de los paralelismos con mitos helenísticos o egipcios, sino por el interior mismo de la Escritura. Ello es interesante, en cuanto que, en el fondo, hay así un reconocimiento de la esterilidad del método de la historia comparada de las religiones para explicar el origen del pretendido «mito» de la concepción virginal[142]. Von Campenhausen piensa que el texto de la anunciación en el evangelio de Lucas apunta en una dirección diversa. La narración del anuncio de la concepción de Juan el Precursor (Lc 1,5-25) repite un esquema de anunciaciones bien conocidas del Antiguo Testamento: Isaac (Gén 17,15-19; 18,9-16; 21,1-7), Sansón (Jue 13,2-24) y Samuel (1 Sam 1,1-20), concebidos de mujeres ancianas y estériles por una intervención milagrosa de Dios[143]. La idea de la concepción virginal de Jesús habría surgido como prolongación y culminación de este género literario de anunciaciones[144].

Se puede hablar, sin duda, de un género literario de anunciaciones, en el que se da un esquema más o menos

tratarse del concepto de *ba* con su doble significado de *alma* (de ahí que Plutarco traduzca por πνεῦμα) y de *apariencia* o *forma* que toma *un dios* (esta segunda acepción explicaría la expresión compuesta πνεῦμα θεοῦ); cf. S. MORENZ, *Aegyptische Religion* (Stuttgart 1960) 165-166 y 215-216; J. VANDIER, *La religion égyptienne,* o.c., 131-132.

[142] «Das [el pensamiento de la concepción por obra del Espíritu de Dios] ist gewiß ein auf jüdischem Boden völlig fremder und überraschender Gedanke. Es ist mir trotzdem fraglich, ob es darum erforderlich ist, ihn mittelbar, über das hellenistiche Judentum, oder gar unmittelbar auf heidnisch-mythologische Vorstellungen zurückzuführen, in denen die massiven Theogamievorstellungen damals vielfach ja auch schon überwunden und "sublimiert" waren» (H. F. VON CAMPENHAUSEN, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche* [Heidelberg 1962] 20).

[143] «Der Text selber weist mit seinen zahlreichen biblischen Anspielungen eher in eine andere Richtung. Die unmittelbar vorausgehenden Geschichten über den "Vorläufer" Johannes den Täufer erneuern ganz offenkundig das Vorbild der Geburten alttestamentlicher Verheissungsträger und Heilande —Isaak, Simson und Samuel— die ebenso wunderbar durch das unerwartete Eingreifen Gottes von alten und unfruchtbaren Frauen geboren werden» (ibíd., 20-21).

[144] «Die unmittelbare Erzeugung durch den Geist aus einer Jungfrau kann von hier aus wie eine der überschwenglichen Bedeutung Jesu angemessene, äusserte Steigerung des älteren Motivs erscheinen» (ibíd., 21).

común. Pero el grave inconveniente del método de Von Campenhausen es que no explica el único punto que era necesario explicar: ¿de dónde ha surgido la idea de concepción virginal que no se encuentra en las narraciones que se aducen como antecedente de la de Lucas? El tema es diverso, sustancialmente diverso: no es la curación de la esterilidad, sino la exclusión del varón. Y si se insiste en considerar mítico este tema, sería necesario indicar el origen del mito.

4. *La teoría apologética.* En la polémica anticristiana de los primeros siglos es conocida la acusación judía según la cual Jesús habría sido un bastardo[145]. Tal acusación sólo habría podido tener influjo en la formación de las narraciones de la concepción virginal si fuera anterior a ellas. Ésta es la hipótesis que cree poder demostrar E. Stauffer[146]. Aparte del testimonio de una genealogía, anterior al año 70, que presentaría a Jesús como «bastardo de una mujer casada»[147] (testimonio nada probativo, ya que no contiene ninguna indicación de que en él se trate de Jesús)[148], Stauffer piensa que ya durante su vida terrena se habría insultado a Jesús como ilegítimo; tal sería el sentido de las fórmulas «comilón y bebedor de vino» (Mt 11,19; Lc 7,34), que él cree eufemísticas e indicativas de ilegitimidad, como aparecería de su comparación con el *Targum de Jerusalén* a Dt 21,20[149]. Stauf-

[145] La documentación puede verse en H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* o.c., I, 36-43. Es curioso que en tiempos del nacionalsocialismo, A. ROSENBERG, el conocido autor de *Der Mythus des 20. Jahrhunderts,* haya renovado la leyenda judía según la cual el padre ilegítimo de Jesús habría sido un centurión romano llamado Pantera, de raza germánica; cf. W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung,* o.c., 305. Así, ya que era imposible hacer de Jesús un «ario puro», se hacía de él un «semi-ario».

[146] *Jesus. Gestalt und Geschichte* (Berna 1957) 22-24.

[147] «In einem jüdischen Geschlechtsregister aus der Zeit vor 70 erscheint Jesus als "Bastard von einem Eheweibe" (Jebamoth 4, 13)» (ibíd., 23).

[148] El texto dice: «Rabbi Schim'on ben 'Azzai hat gesagt: Ich habe ein Geschlechtsregister *(megillath juchasin)* in Jerusalem gefunden, in dem geschrieben war: Der und der ist ein Bastard von einer verheiraten Frau. Um die Worte des Rabbi Jehoschua' zu bestätigen» (H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* o.c., I, 42). Sin querer discutir la datación del texto que hace Stauffer, hay que subrayar que en él «mit nichts angedeutet ist, daß unter dem N N Jesus zu verstehn sei» (ibíd.); por ello, el texto es, del todo, ininteresante para explicar el origen de las narraciones de la concepción virginal.

[149] «In der Logienquelle erfahren wir, daß man Jesus als "Fresser und Weinsäufer" beschimpfte (Mt 11,19; Lk 7,34). [...] Mit diesem Scheltwort aber bekämpfte man im antiken Palästinajudentum einen Menschen, der aus

fer ve otro testimonio de que se consideraba a Jesús como hijo de padre desconocido en el hecho de que se le llame «el hijo de María»[150], pues piensa que a un judío se le llamaba siempre con el nombre del padre aunque éste hubiera ya muerto[151]. De estas consideraciones, Stauffer cree poder concluir que las narraciones de la concepción virginal habrían sido creadas por los cristianos para responder a las acusaciones judías[152].

Para comenzar por la denominación «el hijo de María», y prescindiendo de casos extraños al Nuevo Testamento[153], baste recordar que en Hch 12,12 se habla de «la casa de María, la madre de Juan, por sobrenombre Marcos»; se trata de una casa conocida como lugar frecuente de reunión, incluso litúrgica, de la comunidad primitiva de Jerusalén. El que en este contexto se hable de «la madre de Marcos», ¿bastaría para suponer que se quiere insinuar un origen ilegítimo de éste? La denominación vulgar por el nombre de la madre no se ha regido nunca en ningún ambiente cultural por las leyes rigurosas de los registros genealógicos, en los

einer illegitimen Verbindung stammte und durch seinen Lebenswandel und Glaubensstand den Makel seiner Geburt verriet. Genau in diesem Sinne haben die Pharisäer und ihre Freunde dieses Kampfwort auf Jesus angewandt: Er ist ein Bastard!» (E. STAUFFER, *Jesus. Gestalt und Geschichte,* o.c., 22). En nota 8 (en p.150) remite al *Targum de Jerusalén* a Dt 20,18-20. Pienso, como G. DANIELI, «A proposito delle origini della tradizione sinottica sulla concezione verginale», a.c., 325, que debe de tratarse del *Targum de Jerusalén* a Dt 21,20. Véase el pasaje más adelante en la nota 156.

[150] «¿No es acaso el carpintero, el hijo de María, y el hermano de Santiago, de José, y de Judas y de Simón? Y sus hermanas, ¿no viven aquí entre nosotros?; y se escandalizaban de él» (Mc 6,3).

[151] «Man hat die Tragweite dieses situationsgerechten, höchst urtümlichen und so nur bei Markus erhaltenen Berichtes bisher nicht gewürdigt, weil man die strengen Gesetze der jüdischen Namengebung nicht beachtet hat. Ein Jude heißt nach seinem Vater (z. B. Jochanan ben Sakkai), natürlich auch dann noch, wenn der Vater inzwischen verstorben ist. Nach seiner Mutter wird er nur dann genannt, wenn der Vater unbekannt ist» (E. STAUFFER, *Jesus. Gestalt und Geschichte,* o.c., 23).

[152] «In summa: Jesus war der Sohn der Maria, nicht Josephs. Das ist das historische Faktum, das von Christen und Juden, Freunden und Gegnern gleichermassen anerkannt wird. Dieses Faktum ist zeichenhaft und doppeldeutig, wie alle Tatsachen der Geschichte Jesu. Die Christen sahen hier eine göttliche Schöpfungstat. Die Juden sprochen vom Ehebruch Marias. Aus diesem Kampf zwischen Deutung und Gegendeutung, der nach Mk 6,3 und Mt 11,19 schon zu Lebzeiten Jesu begonnen hat, sind die Vorgeschichten der Großevangelien hervorgegangen» (ibíd., 24).

[153] Un caso en Flavio Josefo (referido a sí mismo) y otro en el apócrifo 1 Esd 5,38, pueden verse en G. DANIELI, «A proposito delle origini della tradizione sinottica sulla concezione verginale», a.c., 328.

que ciertamente el padre es el punto normal de referencia[154]. Y el texto de Mc 6,3 no es la cita de un registro de genealogía[155], sino una denominación popular en la que pueden pesar muchas circunstancias, incluso, aunque Stauffer piense lo contrario, la muerte del padre.

En cuanto a la acusación de «comilón y bebedor de vino», lanzada contra Jesús, hay que reconocer que poco puede iluminarse con el texto del *Targum de Jerusalén* a Dt 21,20, donde no se ve con un mínimo de claridad que se deduzca que «comilón y bebedor de vino» signifiquen «bastardo»[156]. Más obvio es iluminar las acusaciones contenidas en Mt 11,19 y Lc 7,34, por su contexto, y éste no se presta al menor equívoco: en él se trata de contraponer la austeridad de Juan Bautista, al comportamiento, menos fuera de lo ordinario, elegido por Jesús: «Vino Juan el Bautista, que no comía ni bebía vino, y decíais: Tiene demonio. Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y decís: Es comilón y bebedor de vino, amigo de publicanos y pecadores» (Lc 7,33-34; cf. Mt 11,18-19). Por lo demás, en los Evangelios esta acusación aparece dirigida más veces a los discípulos de Jesús (contrapuestos, de nuevo, a los discípulos de Juan Bautista) que a Jesús mismo[157]. «Los fariseos y los escribas murmuraban hablando con los discípulos: ¿Por qué coméis y bebéis con publicanos y pecadores?» (Lc 5,30). «Ellos le dijeron a Jesús: Los discípulos de Juan ayunan con frecuencia y hacen oraciones y asi-

[154] «Nell'apocrifo I *Esdra* 5,38 si cita addirittura il caso di un certo Yaddus che venne denominato *anagraficamente* (e non solo popolarmente) dal nome della madre, nonostante se ne conosca il padre nello stesso elenco» (ibíd.).

[155] «Ma qui non si tratta di una testimonianza anagrafica!» (ibíd.).

[156] «Cuando uno tenga un hijo indócil y rebelde, que no obedece la voz de su padre ni la de su madre, y aun castigándolo no les obedece, lo tomarán su padre y su madre y lo llevarán a los ancianos de su ciudad, y a la puerta de ella dirán a los ancianos de la ciudad: Este hijo nuestro es indócil y rebelde y no obedece nuestra voz; es un desenfrenado y un borracho» (Dt 21,18-20). Según el *Targum de Jerusalén,* los padres del hijo rebelde deben decir a los ancianos: «Wir haben das Gebot des Memra Jahves übertreten, darum ist uns dieser unser Sohn geboren worden der aufsässig und widerspenstig ist, unsrem Wort nicht gehorchend, ein Schlemmer in Fleisch und ein Weinsäufer» (H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* II [Múnich 1924] 529). Es difícil entender cómo Stauffer encuentra la idea de ilegitimidad en un texto en que los padres reconocen explícitamente al hijo como suyo («darum ist *uns dieser unser* Sohn geboren worden»). Para las críticas de W. G. Kümmel y B. Rigaux a la arbitraria interpretación que Stauffer hace de este texto cf. G. DANIELI, «A proposito delle origini della tradizione sinottica sulla concezione verginale», a.c., 327, nota 47.

[157] Mt 9,14-15; Mc 2,18-20; Lc 5,30-35.

mismo los de los fariseos; pero tus discípulos comen y beben» (Lc 5,33). ¿Podría alguien pretender que se quería aludir así a un origen ilegítimo de todos ellos?

5. *La teoría de la apoteosis pospascual.* Algunos han creído poder encontrar el origen de las narraciones de la concepción virginal en un proceso distinto. El entusiasmo de la fe pascual, es decir, el entusiasmo de la apoteosis final de Cristo, habría llevado a glorificar también sus orígenes. Ello se habría hecho gracias a la representación maravillosa de su concepción virginal [158]. La teoría fue ya formulada por A. von Harnack [159].

Sin embargo, este proceso es inconcebible, si atendemos a las más antiguas expresiones del kerigma y, en concreto, a la forma más primitiva de la fe pascual, como la encontramos, por ejemplo, al comienzo de la carta a los Romanos (1,3-4) [160]: «acerca de su Hijo, nacido de la descendencia de David según la carne, constituido Hijo de Dios, poderoso según el Espíritu de Santidad a partir de la resurrección de entre los muertos, Jesucristo nuestro Señor». Hay un contraste deliberadamente acentuado entre la debilidad humana del origen y de su existencia terrestre, y la magnificencia que Jesús adquiere por la resurrección de los muertos. Este esquema no podría inclinar a la supresión del contraste por una glorificación de los orígenes [161]. Su evolución normal hubiera sido en sentido opuesto (la acentuación del contraste), de no existir una tradición de fe que afirmaba el hecho de la concepción virginal.

[158] «Certains ont cherché dans une autre direction l'origine des récits de Matthieu et de Luc, celle de la foi pascale qui, voulant justifier la filiation divine du Christ, a remonté jusqu'à la naissance et, en lui reconnaissant un caractère virginal, l'a regardée comme manifestation de cette filiation transcendante» (J. GALOT, «La conception virginale du Christ», a.c., 653).

[159] *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament* (Leipzig 1911) 99-101. El estudio en cuestión tiene como título: «Zur ältesten Legendenbildung im Urchristentum».

[160] Precisamente es uno de los pasajes que el *Catecismo holandés* considera prepaulino, juntamente con 1 Cor 15,3-5 y 1 Tes 1,9-10: «Paulus moet ze woordelijk overgenomen hebben uit de mondelinge traditie» *(De nieuwe Katechismus...*, o.c., 246).

[161] «La naissance charnelle y est mise en contraste avec l'état acquis par la résurrection. Seule la filiation divine qui caractérise celui-ci est dite "selon l'Esprit" et est dotée de puissance. Par elle-même, la foi pascale tendait plutôt à souligner la nouveauté de la résurrection, par rapport à ce qui avait précédé; elle n'aurait pas été fort encliné à affirmer que la naissance du Christ selon la chair était due à l'Esprit Saint» (J. GALOT, «La conception virginale du Christ», a.c., 654).

d) *El argumento biológico*

Aunque la invitación a «desmitologizar» la afirmación de la concepción virginal de Jesús es antigua, como ya lo he hecho notar, y se remonta al siglo II (recuérdese el Diálogo de San Justino con el judío Trifón), la invitación moderna a la «desmitologización» ha aportado un nuevo argumento de tipo biológico. Un texto de San León Magno obligaría a reducir la concepción virginal a partenogénesis en el sentido que la palabra tiene en la biología moderna; San León habría rechazado, como monofisita, toda explicación de la concepción virginal en la que hubiera que afirmar que la acción milagrosa de Dios ha hecho surgir «algo nuevo» en la realidad corpórea de Jesús [162]. Esto supuesto, se argumenta que la concepción virginal de Jesús es imposible. Una partenogénesis no podría producir un varón, sino sólo un sujeto de sexo femenino. En efecto, la fórmula cromosómica del óvulo es invariable en sus 23 cromosomas: 22 autosomas más el cromosoma x; la partenogénesis consistiría en una mera multiplicación cromosómica que llevaría a la fórmula 44 más xx típicamente femenina (el cromosoma x sólo puede dividirse en xx), y nunca a la masculina 44 más xy [163].

Esta pretendida argumentación científica se apoya en un grave equívoco. El texto de San León sólo insiste en que la acción del Espíritu Santo produce en María algo característica y específicamente humano; así pretende, contra Euti-

[162] Véase lo esencial del texto de San León en las notas 164 y 165.

[163] Tomo la argumentación tal y como la encuentro en los apuntes multicopiados de una Facultad de Teología católica, aunque pueda resultar sorprendente que tal doctrina se enseñe en ambientes católicos: «Bereits Leo der Grosse hat deshalb ein Verständnis von Jungfrauengeburt als monophysitisch, und das heißt als mythologisch abgelehnt, bei dem man behaupten müßte, irgendetwas an der leiblichen Wirklichkeit Jesu sei gleichsam durch ein "Wunder" vollig neu entstanden und stammte nicht von Menschen (Vgl. DzS 292). Damit wäre das wahre Menschsein Jesu nicht mehr anerkannt. Ein physiologisches anstatt theologisches Verständnis von Jungfrauengeburt schiene jedoch gerade auf eine solche Leugnung hinauszulaufen. Denn auf Grund des geschlechtbestimmenden Unterschieds im Chromosmensatz von Mann (xy) und Frau (xx) konnte anderenfalls aus einer naturwissenschaftlich verstandenen Parthenogenese, wenn überhaupt, dann nur ein weibliches Individuum hervorgehen». Recuérdese que el espermatozoide puede tener la fórmula 22 más x o 22 más y; en la generación normal, si un espermatozoide, dotado de la primera fórmula, se une con el óvulo, se engendra un sujeto femenino (xx); en el caso de unión de un espermatozoide, dotado de la segunda fórmula, con el óvulo, se engendra un sujeto masculino (xy).

ques, subrayar la verdadera humanidad del Señor[164]. Es absolutamente imposible que San León, o cualquier otro autor de su época, haya pensado en una intervención del Espíritu Santo que no produjera nada nuevo en María. Recuérdese la función meramente pasiva y de nutrición (a través de la colación de la sangre) que las ideas de la época atribuían a la mujer en el proceso generativo. Un punto de partida, capaz de ser alimentado por María según las ideas de la época y, por ello, de características específicamente humanas, ha tenido que ser producido en el seno de María por obra del Espíritu Santo. Desde entonces, ese punto de partida ha sido «alimentado» y se ha convertido en verdadero cuerpo humano, tomando cuanto hay en él del cuerpo de María[165]. Por ello, tampoco hoy se puede explicar la concepción virginal como un mero desencadenamiento de un proceso de partenogénesis en el sentido de la biología moderna[166]. Habrá que decir, sin querer entrar en detalles biológicos, sólo conocidos por Dios, que, en el misterio de la concepción virginal, algo ha sido creado por Dios sin intervención de varón[167].

[164] «Sed non ita intelligenda est illa generatio singulariter mirabilis et mirabiliter singularis, ut per novitatem creationis proprietas remota sit generis» (SAN LEÓN MAGNO, *Tomus ad Flavianum:* DzS 292).

[165] «Fecunditatem virgini Sanctus Spiritus dedit, veritas autem corporis sumpta de corpore est, et "aedificante sibi Sapientia domum" [Prov 9,1] "Verbum caro factum est, et habitavit in nobis" [Io 1,14], hoc est, in ea carne quam sumpsit de homine, et quam spiritus vitae rationalis animavit» (ibíd.).

[166] Sobre esta cuestión cf. C. BALIĆ, «La verginità di Maria e la problematica teologica», en *La Collegialità episcopale per il futuro della Chiesa* (Florencia 1969) 310. Personalmente creo que tienen razón los autores que Balić cita en las notas 20 y 21 de esa página, al oponerse a la posibilidad de una explicación puramente partenogenética en el sentido de la biología moderna.

[167] ¿Qué dificultad existe, para quien cree en la posibilidad del milagro, en la creación de un cromosoma humano «y» por parte de Dios? Me complace, por ello, poder reseñar que Schoonenberg, en su diálogo sobre esta cuestión con J. Alonso, renunció a insistir en el argumento biológico: «Daß eine menschliche Parthenogenese ein männliches Individuum hervorbringen *kann,* ist nicht von vornherein auszuschliessen» («Eine Antwort»: *EphMar* 21 [1971] 216).

CAPÍTULO VII

LA MATERNIDAD DIVINA[1]

El dogma de la Maternidad divina significa que la acción generativa de María tiene como término la Persona divina del Verbo. El término de la generación humana es siempre una persona; no habiendo en Cristo más persona que la Persona divina, se sigue que María es Madre de Dios, no madre de un hombre (entendiendo un hombre como persona humana), al que, de una forma o de otra, esté unido Dios.

1. La doctrina de la Sagrada Escritura

a) Según Gál 4,4, «cuando llegó la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo, hecho de una mujer». La fórmula «envió Dios a su Hijo» alude a la preexistencia del Hijo, que es enviado al mundo por el Padre[2]; la fórmula considera, por

[1] Cf. J. A. DE ALDAMA, «Mariologia», n.80-101, en PATRES SOCIETATIS IESU IN HISPANIA PROFESSORES, *SThS,* o.c., III, 372-383; J. B. ALFARO, *Adnotationes in tractatum de Beata Virgine Maria,* o.c., 13-28; D. BERTETTO, *Maria, Madre universale nella storia della salvezza,* o.c., 81-103; C. FECKES, «Die Gottesmutterschaft, II: Die Gottesgebärerin», a.c., 36-82; C. J. FUERST, *Mariologia,* o.c., 16-45; G. GIRONÉS, *La humanidad salvada y salvadora...,* o.c., 22-25, 123-132; MARIOLOGICAL SOCIETY OF AMERICA, *MarSt* 6 (1955); G. L. MÜLLER, «Gottesmutter», en *Marienlexikon,* II, 684-692; M. D. PHILIPPE, «Le mystère de la Maternité Divine de Marie», en H. DU MANOIR, *Maria,* o.c., VI, 367-476; M. PONCE CUÉLLAR, *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia,* o.c., 298-322; C. POZO, «La Maternidad divina de María», en SOCIEDAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA, *Enciclopedia Mariana Posconciliar* (Madrid 1975) 335-347; G. M. ROSCHINI, *Maria santissima nella storia della salvezza,* o.c., II, 9-110; SOCIEDAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA, *EstMar* 8 (1949); G. VAN ACKEREN, «Mary's Divine Motherhood», en J. B. CAROL, *Mariology,* o.c., II, 177-227; A. ZIEGENAUS, «Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie», a.c., 204-218. Abrevio las indicaciones bibliográficas, ya citadas ampliamente en la bibliografía inicial del capítulo 6; haré lo mismo en los capítulos siguientes.

[2] He traducido «envió». No es fácil traducir al castellano el verbo ἐξαπέστειλεν. M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci,* o.c., 421, indica «emisit» (y no simplemente «misit»). En este sentido, aunque recurra a circunlocuciones que le dan un fuerte aspecto de glosa, responde a lo

tanto, al Hijo en su existencia divina[3]. Ese Dios-Hijo es el término de la acción generativa de la mujer: «hecho de una mujer» (γενόμενον ἐκ γυναικός).

b) En Rom 9,5 se dice: «de los cuales [los israelitas, procede] Cristo según la carne, que es sobre todas las cosas Dios bendito por los siglos»[4]. Si, como casi todos los autores católicos y muchos acatólicos sostienen[5], hay que referir esta doxología a Cristo[6], el texto afirma: Cristo, que es Dios, procede de los israelitas según la carne; con otras palabras: el mismo Cristo, que es Dios, es engendrado, según la carne, de los israelitas, lo que históricamente es decir «de María»; Cristo-Dios es engendrado de María.

c) Lc 1,35: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra. Por eso, lo que nacerá santamente, será llamado Hijo de Dios». No hay la menor duda de que el verbo «será llamado» equivale a «será»[7]. De mayor importancia es que este versículo probablemente contiene una doble reminiscencia bíblica: de Gén 1,2 y de Éx 40,34[8]. Entonces no sólo se alude al Espíritu de Dios, como a la fuerza que va a realizar la concepción milagrosa, igual que al comienzo creó todas las cosas (Gén 1,1-2), sino también se alude a que el seno de María se va a convertir en tabernáculo de Dios por la presencia del mismo Dios[9], de la que es signo la nube: «por eso» (διὸ καί), porque Dios mismo va a estar en el seno de María tomando carne humana de sus purísimas entrañas, lo que nacerá de María será el Hijo trinitario de Dios, Dios mismo en sentido estricto[10].

d) Se discute el sentido de la exclamación de Isabel al recibir la visita de María: «¿Y de dónde a mí que venga la madre de mi Señor a mí?» (Lc 1,43). El hecho de que el sustantivo «Señor» vaya acompañado del posesivo «mi» puede reducir la exclamación a un reconocimiento de que María es la madre del Rey Mesías, la *gebîrah* mesiánica; podría tratarse de una alusión a Sal 110,1, donde se encuentra la expresión «mi Señor» referida al Mesías. Sin embargo, las alusiones de toda la escena de la visitación al relato de la traslación del arca (2 Sam 6,2-11; no se olvide que cuando bajaba la nube, Yahvé mismo habitaba en el arca)[11] constituyen una cierta base para tomar la expresión «madre de mi Señor» en sentido trascendente: María, Madre del Señor, de Yahvé, del Κύριος, es decir, Madre de Dios[12].

que el texto significa, la traducción de Bover-Cantera: «envió Dios desde el cielo de cabe sí». El todo caso, ya en el verbo ἐξαποστέλλω hay una alusión a la preexistencia, que Feuillet, en el pasaje que cito en la nota siguiente, descubre en la palabra γενόμενον.

[3] «La préoccupation de saint Paul est seulement de souligner tout à la fois la préexistence du Fils (d'où l'emploi du verbe γενόμενον qui marque, non le passage du non-être à l'être, mais plutôt un nouveau mode d'existence), et la réalité du mystère de l'Incarnation dans une nature humaine toute semblabe à la notre» (A. FEUILLET, «La Vierge Marie dans le Nouveau Testament», a.c., 19).

[4] Introduzco al traducir la palabra «procede» porque la creo postulada por la expresión ἐξ ὧν.

[5] Cf. S. LYONNET, *Quaestiones in Epistulam ad Romanos, Series altera* (Roma 1956) 21-25.

[6] Si la doxología se refiriera al Padre, «tunc ponitur punctum ante *qui est* (in quo viam ostendisse videtur Erasmus) et vertitur sive: *Ille qui est Deus super omnia sit benedictus in saecula* (v.g. O. Michel); sive *Ille qui est super omnia, scl. Deus, sit benedictus in saecula* (Oltramare)» (S. LYONNET, *Quaestiones in Epistulam ad Romanos*, o.c., 22). Algunos pocos de los que prefieren la doxología al Padre leen uniendo «qui est super omnia» con lo que precede, y poniendo punto después de «qui est super omnia», de modo que la doxología sea: «Deus sit benedictus in saecula» (cf. ibíd.).

[7] Con razón escribe J. LEAL, comentando Lc 1,32: «En la mentalidad semita, "el nombre" se corresponde con el "ser". Por esto, "llamarse" equivale a "ser"» («Evangelio según San Lucas», a.c., 64).

[8] Cf. A. FEUILLET, «La Vierge Marie dans le Nouveau Testament», a.c., 33-34.

2. Doctrina de la Tradición[13]

a) *Antes del Concilio de Éfeso (431)*

1. La doctrina de la maternidad divina de María es afirmada, de modo equivalente, ya por San Ignacio de Antioquía: «Nuestro Dios Jesucristo fue gestado por María en su seno conforme a la dispensación de Dios; del linaje, cierto,

[9] Recuérdese, como he explicado en el cap. V, que «el poder del Altísimo» en Lc 1,35 (como «el poder de Dios» en Lc 22,65) no designa un atributo de Dios, sino a Dios mismo.

[10] «Mais s'il est vrai, comme le suggère l'allusion à Ex 40,35 [sic], que le sein de Marie va devenir le Tabernacle de Dieu même, cela revient à dire que l'enfant qui doit naître d'elle sera Dieu au sens strict» (A. FEUILLET, «La Vierge Marie dans le Nouveau Testament», a.c., 34).

[11] Cf. POZO, *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia,* o.c., 158-160.

[12] Sobre el conjunto de la cuestión cf. A. FEUILLET, «La Vierge Marie dans le Nouveau Testament», a.c., 37; R. LAURENTIN, *Structure et Théologie...*, o.c., 79-81, puede encontrarse una buena exposición de las alusiones al tema del arca que favorecen el sentido trascendente de la expresión en este pasaje de Lucas.

[13] Cf. W. J. BURGHARDT, «Mary in Western Patristic Thought», en J. B. CAROL, *Mariology*, o.c., I, 132-137; ÍD., «Mary in Eastern Patristic Thought», a.c., 117-125.

de David; por obra, empero, del Espíritu Santo. El cual nació y fue bautizado, a fin de purificar el agua con su pasión»[14]. Adviértase que el sujeto de todos los verbos («fue gestado por María en su seno», «nació») es «nuestro Dios Jesucristo»[15].

Según San Justino, Cristo «es también Dios», y Éste es el que, «como ya dijimos, se hizo hombre de una virgen»[16].

San Ireneo ve el misterio de la recapitulación en el hecho de que «recapitulando en sí a Adán, al tomar de María, que aún era virgen, su ser [humano], el propio Verbo recibía justamente una generación que recapitulaba a la de Adán»[17].

Expresiones semejantes tiene Tertuliano a finales del siglo II y comienzos del siglo III[18].

2. Estos testimonios antiquísimos de la fe de la Iglesia están en una línea opuesta a todo docetismo (es decir, no se pueden conciliar con el docetismo, según el cual Cristo no se habría hecho verdaderamente hombre, pues habría tenido un cuerpo aparente) y al gnosticismo valentiniano, para el cual Cristo tuvo no un cuerpo de carne recibido de María, sino un cuerpo celeste que habría «pasado» por María[19]. Tertuliano escribió su obra *De carne Christi* contra el docetismo y para defender la plena realidad humana de la carne de Cristo, que procede de María; en ella escribe:

> «Si pues pretenden que correspondió a la novedad el que de la misma manera que el Verbo de Dios no [se hizo carne] de semilla de varón, así tampoco se hiciera carne de la carne de la Virgen. ¿Por qué no ha de consistir toda la novedad en que la carne, no nacida de semilla, haya procedido de la carne? Acérquense, por tanto, al combate todavía más: *He aquí*, dice, *que la Virgen concebirá en su seno*. ¿Qué cosa? Sin duda, al Verbo de Dios, no de semilla de varón; ciertamente para dar a luz un hijo. Porque dice: *Y dará a luz un hijo*. Por tanto, como fue de ella el haber concebido, así fue de ella lo que dio a luz; aunque no haya sido de ella lo que concibió»[20].

[14] «Ad Ephesios» 18,2, en J. J. AYÁN (ed.), *Fuentes Patrísticas* 1, 120 (FUNK I, 226).
[15] Cf. también «Ad Ephesios» 7, 2, en ibíd., 1, 110 (FUNK I, 218).
[16] «Apologia» 1, 63, 15-16, en A. WARTELLE (ed.) (París 1987) 186; PG 6,424.
[17] *Adversus haereses* 3, 21, 10: SC 211, 418 (PG 6,424).
[18] Cf. W. J. BURGHARDT, «Mary in Western Patristic Thought», a.c., 134.
[19] Cf. G. VAN ACKEREN, «Mary's Divine Motherhood», a.c., 184-186.
[20] *De carne Christi* 21, 1-2: CCL 2, 910-911 (PL 2,787).

Si la carne de Cristo no viniese de María,

> «[...] callará, por tanto, también Isabel la profetisa, que lleva ya en su seno al infante consciente de su Señor, y además está llena del Espíritu Santo. Sin razón dice *¿De dónde a mí que venga a mí la madre de mi Señor?*, si María llevaba a Jesús en el seno no como hijo, sino como huésped. ¿Cómo dice *Bendito el fruto de tu vientre?* ¿Qué clase de fruto del seno es el que no brotó del seno; no echó raíz en el seno; no es de aquella de la que es el seno? Y ¿cómo es ciertamente el fruto del vientre Cristo?»[21].

Los Padres afirman, unánimemente, la verdadera acción generativa de María en la concepción y el parto de Cristo.

Pero estos testimonios patrísticos excluyen también el adopcionismo de Pablo de Samosata, según el cual Cristo nace siendo meramente hombre y después «es adoptado» Hijo de Dios[22]. Para los Padres, por el contrario, el sujeto de la acción generativa de María es siempre Dios o el Verbo.

3. Estas afirmaciones de los Padres, en las que, de modo equivalente, se afirma la maternidad divina de María, reaparecen en los símbolos. Baste, como ejemplo, el Símbolo niceno (325): Aquel al que el símbolo confiesa «unigénito nacido del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, nacido, no hecho, de una única sustancia con el Padre *(lo que en griego se dice "homoousion")*, por quien todas las cosas han sido hechas, las del cielo y las de la tierra», es el mismo de quien se dice «encarnado» «y hecho hombre» (por supuesto, de María)[23].

4. *La expresión «Madre de Dios»* Θεοτόκος. No está demostrado con toda certeza que este término se encuentre en Hipólito († 235)[24], aunque es completamente cierto que tiene expresiones equivalentes, como las tenían ya los padres precedentes[25]. Según Sócrates, ya Orígenes habría utilizado

[21] Ibíd., 21, 4: CCL 2, 911-912 (PL 2,788).
[22] Cf. G. BARDY, *Paul de Samosate* (Lovaina 1923) 309.
[23] DzS 125. Las fórmulas completas en las que se dice expresamente que Aquel que es Dios ha nacido *de la Virgen María* se encuentran en muchos símbolos del siglo IV; así, p.e., en las dos formas del símbolo de Epifanio (DzS 42 y 44) y en el símbolo bautismal antioqueno (DzS 50).
[24] Cf. W. J. BURGHARDT, «Mary in Western Patristic Thought», a.c., 134; para la discusión de la cuestión véase ibíd., nota 120.
[25] Ibíd., 134-135. Varios textos de Hipólito se citan ibíd., 135, nota 121.

el término[26]. De lo que no hay duda ninguna es de que lo empleó Alejandro de Alejandría[27]. El término aparece frecuentemente en San Atanasio: «Aquel Verbo que ha sido engendrado, arriba, del Padre, de manera inefable, inexplicable, incomprensible y eterna, el mismo es engendrado, abajo, en el tiempo, de la Virgen, Madre de Dios, María»[28]. «Juan, cuando todavía era llevado en el seno de su madre, saltó de alegría a la voz de la Madre de Dios, María»[29].

Después de ellos el término se halla en los Padres Capadocios (San Basilio, San Gregorio de Nacianzo y San Gregorio de Nisa)[30] y en San Cirilo de Jerusalén[31]. La expresión se halla también en la conocida y antiquísima oración mariana «Sub tuum praesidium»[32].

[26] Cf. B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie,* o.c., 207.

[27] *Epistula ad Alexandrum Constantinopolitanum,* 12: PG 18,568. «Ce titre de Théotokos, Alexandre l'emploie dès cette date sans ambages ni la moindre gène, exactement comme il ferait pour un titre admis et en usage» (G. JOUASSARD, «Marie à travers la Patristique», a.c., 85). «Alexander gives Mary the title *Theotókos.* But even then the word flows from his pen so naturally, his use is so nonchalant, that it leaves an impression of everyday usage, long established and uncontroverted» (W. J. BURGHARDT, «Mary in Eastern Patristic Thought», a.c., 120).

[28] *De Incarnatione Verbi Dei et contra Arianos,* 8: PG 26,996. Sobre la autenticidad atanasiana de esta obra cf. J. QUASTEN, *Patrology,* o.c., III, 28-29. La referencia completa a los pasajes en que San Atanasio utiliza el término Θεοτόκος en el conjunto de sus obras, puede verse en G. MÜLLER, *Lexicon Athanasianum* (Berlín 1952) col. 650.

[29] *Oratio III contra Arianos,* 33: PG 26,394.

[30] SAN BASILIO, *Homilia in sanctam Christi generationem,* 5: PG 31,1468; SAN GREGORIO DE NACIANZO, *Oratio* 29, 4: PG 36,80; ÍD., *Epistula* 101: PG 37,177; SAN GREGORIO DE NISA, *Epistula* 3, 24: SC 363, 142 (PG 46,1024). Sobre el uso del título en los Padres Capadocios, cf. S. S. FEDYNIAK, *Mariologia apud PP. Orientales,* o.c., 33-42. Esta monografía es posterior al estudio de G. SÖLL, «Die Mariologie der Kappadozier im Lichte der Dogmengeschichte», en ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Alma Socia Christi,* o.c., VII, 129-152. En el trabajo de Fedyniak (o.c., 41-42) es interesante la reacción de San Gregorio de Nisa contra el primer uso del término ἀνθρωποτόκος por parte de los antioquenos; Fedyniak, siguiendo a O. BARDENHEWER, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur,* III/B (Friburgo, i.B. 1912) 215, 305-306, cree que Gregorio de Nisa alude a Diodoro de Tarso (cf. *Mariologia apud PP. Orientales,* o.c., 41-42, nota 31); es interesante que Gregorio afirma en su texto que ningún capadocio hablaría de ese modo.

[31] *Catecheses* 10, 19: PG 33,685.

[32] Baste aquí remitir a algunos estudios bien conocidos que defienden el origen preefesino de esta oración: W. J. BURGHARDT, «Mary in Eastern Patristic Thought», a.c., 121; I. CECCHETTI, «Sub tuum praesidium», en P. PASCHINI (dir.), *Enciclopedia Cattolica,* XI (Ciudad del Vaticano 1948ss) 11, 1468-1472; G. GIAMBERARDINI, *Il culto mariano in Egitto,* I (Jerusalén 1975) 273-275; M. JOURJON, «Aux origines de la prière d'intercession de Marie (Le témoignage

5. Entre los latinos, San Ambrosio[33] tiene las expresiones «Madre de Dios»[34] y «Engendradora de Dios»[35]. Casiano[36] y Vicente de Lérins[37] tienen una terminología completamente desarrollada sobre el tema; pero ambos la tienen ya en controversia con Nestorio[38].

b) *La herejía de Nestorio*

La expresión Θεοτόκος, que tiene su primer origen en la escuela alejandrina, no agradaba excesivamente a los antioquenos[39]. Nestorio, patriarca de Constantinopla, que anteriormente había sido monje en Antioquía, atacó el título en una predicación pública con escándalo del pueblo[40].

des Pères de cinq premières siècles)»: *ÉtMar* 23 (1966) 46; TH. MAAS-EWERD-J. MADEY, «Sub tuum praesidium», en *Marienlexikon* 6, 327-328; P. G. VANUCCI, «La più antica preghiera alla Madre di Dio»: *Mar* 3 (1941) 97-101.

[33] Para el tema de la maternidad divina en San Ambrosio cf. H. HUHN, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius* (Würzburg 1954) 29-34.

[34] «Quid nobilius Dei matre?» («De virginibus» 2, 2, 7, en D. RAMOS-LISSÓN [ed.], *Fuentes Patrísticas* 12, 122 [PL 16,209]; cf. *Exaemeron* 5, 20, 65: CSEL 32-1, 188 [PL 14,233]).

[35] «Quae Deum generaverat» *(Expositio Evangelii secundum Lucam* 10, 130: CCL 14, 383 [PL 15,1930]).

[36] «Dicis itaque, quisquis es ille, haeretice, qui Deum ex virgine natum negas, Mariam matrem Domini nostri Iesu Christi Theotocon, id est, matrem Dei appellari non posse, sed Christotocon, Christi tantum matrem, non Dei; nemo enim, inquis, antiquiorem se parit» *(De incarnatione Domini contra Nestorium* 2, 2: CSEL 17, 247 [PL 50,31]).

[37] «Quae cum ita sint, absit ut quisquam sanctam Mariam divinae gratiae privilegiis et speciali gloria fraudare conetur. Est enim singulari quodam Domini ac Dei nostri, filii autem sui, munere, verissime ac beatissime Theotocos confitenda; sed non eo modo Theotocos, quo impia quaedam haeresis suspicatur, quae asserit eam Dei matrem sola appellatione dicendam, quod eum scilicet pepererit hominem, qui postea factus est Deus, sicut dicimus presbyteri matrem aut episcopi matrem, [...] sed ideo potius, quoniam, ut supra dictum est, iam in eius sacrato utero sacrosanctum illud mysterium perpetratum est, quod propter singularem quamdam atque unicam personae unitatem, sicut Verbum in carne caro, ita homo in Deo Deus est» («Commonitorium», 15, en A. JÜLICHER [ed.] [Tubinga² 1925] 23-24 [PL 50,658]).

[38] Más aún, Casiano y Vicente de Lérins difundieron en Occidente una interpretación exagerada del nestorianismo que lo hacía coincidir prácticamente con el adopcionismo de Pablo de Samosata.

[39] Cf. G. VAN ACKEREN, «Mary's Divine Motherhood», a.c., 189.

[40] Para la evolución de Nestorio en esta materia cf. C. POZO, «Los acontecimientos que condujeron a la celebración del Concilio de Éfeso (431)»: *RET* 62 (2002) 503-516. A pesar de su negación de la maternidad divina, Nestorio, si se prescinde de este dogma concreto, tiene una Mariología nota-

Su teología con respecto a esta cuestión se puede reducir, en síntesis, a los puntos siguientes: 1) Una fuerte insistencia en afirmar las dos naturalezas de Cristo[41]; las dos naturalezas son perfectas, es decir, cada una de ellas tiene su propio πρόσωπον (persona)[42]; hay, por tanto, en Cristo la naturaleza divina con su πρόσωπον divino, y la naturaleza humana con su πρόσωπον humano. 2) De la unión de las dos naturalezas resulta Cristo, o sea, el πρόσωπον de la unión. Cristo, es decir, el Verbo encarnado, no es el πρόσωπον divino, sino el πρόσωπον de la unión. 3) La esencia de la herejía nestoriana parece consistir en lo siguiente: el πρόσωπον divino no es el sujeto de atribución de todas las operaciones de Cristo y de las afirmaciones acerca de Cristo (comunicación de idiomas). La raíz de esta posición parece consistir en que Nestorio, en algún sentido, *yuxtapone* el Verbo y la naturaleza humana, sin llegar a presentar al Verbo como el sujeto último en Cristo. 4) Por esto, el término de la generación de María es el πρόσωπον de la unión, que no es lo mismo que la Persona del Verbo. Ésta es la razón por la que a María no se la debe llamar propiamente Θεοτόκος, sino Χριστοτόκος (o Θεοδόχος = portadora de Dios)[43].

c) *La condenación del nestorianismo en el Concilio de Éfeso (431) y el Magisterio posterior de la Iglesia*

1. Incluso antes de llegar al Concilio de Éfeso, es sumamente interesante que Eusebio, entonces seglar, futuro obispo de Dorilea, en Frigia, en un manifiesto que publica contra Nestorio a finales de 428 o comienzos de 429, señale a éste que ya en el Símbolo de la fe se da *communicatio idiomatum:* el que es «Dios verdadero de Dios verdadero, consubstancial al Padre, por el cual también los siglos han sido creados y todo ha sido hecho», es el mismo que «vino por nosotros y ha nacido de la Virgen María y fue crucificado bajo Poncio Pilato»[44]. Ello hace comprender la importancia de que, al comenzar el Concilio en Éfeso, Juvenal de Jerusalén pidiera que se recitara el Símbolo niceno de la fe, como se hizo[45]. De este modo fue posible confrontar la segunda carta de San Cirilo de Alejandría a Nestorio y la respuesta de Nestorio a esta carta, con la fe nicena (con la fe de los 318 Padres), y juzgarlas según su conformidad o disconformidad con ella.

2. En la carta de San Cirilo de Alejandría leída en el Concilio y aprobada por él con autoridad infalible se encuentran las siguientes afirmaciones: *a)* «No nació primeramente un hombre vulgar, de la santa Virgen, y luego descendió sobre él el Verbo». *b)* Por el contrario, en el mismo instante en que la humanidad es concebida, el Verbo está unido a la humanidad: «sino que [el Verbo], unido desde el seno materno, se dice que se sometió a nacimiento carnal, como quien hace suyo el nacimiento de la propia carne». *c)* El Verbo es el término personal de la acción generativa: «no que la naturaleza del Verbo o su divinidad haya tomado principio de su nacimiento, de la santa Virgen, sino que ha tomado de ella aquel sagrado cuerpo, perfecto con un alma inteligente, unido al cual según hipóstasis el Verbo se dice engendrado según la carne». *d)* Por estas razones, los Santos Padres «no dudaron en llamar Madre de Dios a la santa Virgen»[46].

3. El primero de los anatematismos de San Cirilo[47] está redactado en los siguientes términos: «Si alguno no confiesa que el Emmanuel es según verdad Dios, y que por eso la

blemente rica; sobre ella cf. M. STAROWIEYSKY, *Maria-Eva in traditione Antiochena, Alexandrina et Palestinensi saeculo V* (Roma 1972) 63-70.

[41] Nestorio temía que los alejandrinos se inclinaban a la confusión de las naturalezas, es decir, a lo que después fue el monofisismo.

[42] Para facilidad del lector, he puesto a continuación de la palabra griega πρόσωπον, como traducción castellana suya, la palabra «persona»; hablando técnicamente, hubiera sido preferible no indicar traducción alguna del término griego, para no prejuzgar —ya *con la mera traducción de la palabra* πρόσωπον— la interpretación histórica del nestorianismo, que es una cuestión sumamente delicada y discutida. No parece que, según Nestorio, se pueda llamar «personas» en Cristo, *en el mismo sentido,* al πρόσωπον de la unión y a los πρόσωπα de las naturalezas divina y humana. A mi juicio, la esencia de la herejía nestoriana consiste en las afirmaciones contenidas en el punto 3 de esta síntesis.

[43] Cf. W. J. BURGHARDT, «Mary in Eastern Patristic Thought», a.c., 121-125; M. GORDILLO, *Compendium Theologiae Orientalis* (Roma ²1939) 202-208; G. JOUASSARD, «Marie à travers la Patristique», a.c., 122-136; G. VAN ACKEREN, «Mary's Divine Motherhood», a.c., 189-192.

[44] *Eusebii obtestatio:* ACO I, 1/1, 102; ACO I, 3, 19.

[45] *Acta Ephesina:* ACO I, 1/1, 10-11.

[46] DzS 251.

[47] Los anatematismos no se leyeron ni aprobaron en el Concilio de Éfeso; sin embargo, su doctrina es de fe por la aprobación posterior de la Iglesia; cf. A. DENEFE, «Der dogmatische Wert der Anathematismen Cyrills»: *Schol* 8 (1933) 64-88, 203-216; P. GALTIER, «Les anathèmatismes de saint Cyrille et le Concile de Chalcédoine»: *RSR* 23 (1933) 45-47.

santa Virgen es Madre de Dios (pues dio a luz carnalmente al Verbo de Dios hecho carne), sea anatema»[48].

4. En tiempos todavía de la controversia nestoriana, tiene especial importancia para la historia del dogma la *Fórmula de unión* entre los alejandrinos y los antioquenos (año 433), ya que expone la misma doctrina, pero con terminología teológica de la escuela antioquena[49]:

> «Porque se hizo la unión de las dos naturalezas, por lo cual confesamos a un solo Señor, a un solo Hijo y a un solo Cristo. Según la inteligencia de esta inconfundible unión, confesamos a la santa Virgen por Madre de Dios, por haberse encarnado y hecho hombre el Verbo de Dios y por haber unido consigo, desde la misma concepción, el templo que de ella tomó»[50].

5. La definición de Calcedonia (451) mantiene la misma doctrina[51]:

> «Todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, [...] engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María virgen Madre de Dios, en cuanto a la humanidad»[52].

6. En el siglo XVI, Paulo IV contra los unitarios enumera, entre las negaciones que afectan, «los fundamentos de la misma fe», es decir, las verdades fundamentales de la fe,

[48] DzS 252. En el anatematismo segundo (DzS 253) se habla de unión καθ' ὑπόστασιν; la palabra ὑπόστασις equivale etimológicamente a la palabra latina *substantia;* por ello, a los antioquenos la fórmula les sonaba como si se afirmase la unidad de naturaleza en Cristo (lo que después fue el monofisismo).

[49] Con ello se evitaron aquellas expresiones de la escuela alejandrina que podían ser mal entendidas por los antioquenos.

[50] DzS 272. Adviértase una expresión característica de la escuela antioquena, que Nestorio empleaba con frecuencia, que consistía en llamar a la naturaleza humana de Cristo «templo» (ναός); evidentemente, el sentido de la expresión es aquí completamente ortodoxo.

[51] La terminología del Concilio de Calcedonia puede calificarse como sintética, en cuanto que tiene elementos de la terminología de las dos escuelas (alejandrina y antioquena); adviértase en DzS 302 que el Concilio afirmó la equivalencia de las palabras πρόσωπον e ὑπόστασις; ello supuso una gran clarificación terminológica y evitó, para el futuro, muchos malentendidos.

[52] DzS 301.

«que la misma beatísima Virgen María no es verdadera Madre de Dios»[53].

Es evidente, de todas estas tomas de posición del Magisterio eclesiástico, que la Maternidad divina de María es dogma de fe en sentido estricto de la palabra[54].

3. Peligros actuales para el dogma de la divina Maternidad

Es bien conocida la gravedad de la crisis teológica (el fenómeno de la «contestación») que actualmente se padece incluso en el interior de la Iglesia católica. A mi juicio, uno de sus aspectos más inquietantes es la crítica de la cristología calcedonense, es decir, de la afirmación según la cual en Cristo hay dos naturalezas unidas en la única Persona divina, tal y como lo definió el Concilio de Calcedonia el año 451[55]. P. Schoonenberg ha llegado a escribir: «Jesucristo es una persona. Es una persona humana»[56]. Sus afirmaciones ulteriores para salvar una trascendencia de Jesús no parecen superar las antiguas concepciones adopcionistas[57]. «Nuestra

[53] DzS 1880. Como ya he dicho (cap. VI, nota 77), este texto de Paulo IV está reproducido con mayor amplitud en las ediciones antiguas de DENZINGER, 993 (según la numeración antigua).

[54] Para la posición del nestorianismo actual con respecto a la doctrina cristológica católica, cf. JUAN PABLO II - MAR DINKHA IV, *Common Christological Declaration between the Catholic Church and the Assirian Church of the East* (11-11-1994): AAS 87 (1995) 685-687.

[55] DzS 302.

[56] *Un Dios de los hombres*, trad. esp. (Barcelona 1972) 86.

[57] La observación la hizo ya hace años L. RENWART, «"Qui dites-vous que je suis?" La Christologie de P. J. A. M. Schoonenberg»: *NRTh* 95 (1973) 1139: «Nous avouons être incapable de voir en quoi cette thèse différerait de l'adoptianisme, non peut-être sous ses formes historiquement connues, mais dans sa racine». El motivo de esta distinción de Renwart entre formas históricas y raíz (o esencia) del adopcionismo tiene en cuenta que G. W. H. Lampe, habiendo propuesto una cristología muy semejante a la de Schoonenberg, cree poder salvarla de la acusación de adopcionismo, porque éste implicaría que la adopción tiene lugar en un momento posterior durante la existencia de ese hombre y además se debería a sus méritos o excelencia humana (así en su artículo «The Holy Spirit and the Person of Christ», en S. W. SYKES - J. P. CLAYTON, *Christ, Faith and History* [Cambridge 1972] 175). Personalmente creo que las notas señaladas por Lampe corresponden a una de las formas históricas clásicas del adopcionismo, pero no al adopcionismo español de Elipando de Toledo o Félix de Urgel, condenado en el Concilio de Frankfurt del año 794 (DzS 612-615). Quizás, desde este punto de vista, la distinción de Renwart no sería necesaria.

cristología sin dualismo es —positivamente— una cristología de la plena presencia de Dios en el entero hombre Jesucristo»[58]. Todo ello está aún más agravado con sus dudas sobre la preexistencia de las Personas trinitarias —y, por tanto, la preexistencia del Verbo en cuanto tal— al hecho mismo de la Encarnación[59].

Todo esto es sumamente grave. La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe ha tenido que tomar posición frente a estas ideas y salir a la defensa de los dogmas más fundamentales del cristianismo: la Encarnación y la Trinidad[60].

> «Ciertamente, el Jesús del P. Schoonenberg es mucho más comprensible que el de la fe tradicional; lo es incluso demasiado, porque este Jesús no es más que el más grande de entre nosotros, lo cual vacía todo su misterio y toda la riqueza de la salvación que ha venido a traernos»[61].

Pero no es aquí mi intención discutir los aspectos cristológicos y las graves dificultades cristológicas de la posición de Schoonenberg[62]. Me interesa mucho más subrayar con toda claridad que, admitida esta cristología, el dogma de la Maternidad divina, comprendido como lo comprendió el Concilio de Éfeso el año 431, carecería, en absoluto, de sentido: María es la Madre de Dios, porque su acción generativa tiene como término personal la Persona divina del Verbo, preexistente y eterno, el cual asume en el seno de María una naturaleza humana perfecta, como la nuestra, y la une a sí

[58] *Un Dios de los hombres,* o.c., 108. Nótese que, según Schoonenberg, la presencia de Dios en Jesucristo no difiere esencialmente, sino que es meramente de un grado más intenso que la que puede darse en otros hombres: «Ze verschilt niet wezenlijk von Gods tegenwoordigheid ten heil in andere mensen, met name in de profeten, maar ze verschilt wel degelijk in graad» (P. SCHOONENBERG, «Het avontuur der christologie»: *Tijdschrift voor Theologie* 12 [1972] 313).

[59] *Un Dios de los hombres,* o.c., 95-96. Renwart resume el pensamiento trinitario de Schoonenberg con estas palabras: «confesser la Trinité du Père, du Fils et de l'Esprit (point essentiel de notre foi) n'équivaut pas à affirmer que Dieu soit trinitaire de toute éternité» («"Qui dites-vous que je suis?"...», a.c., 1139).

[60] SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Declaratio ad fidem tuendam in mysteria Incarnationis et Sanctissimae Trinitatis a quibusdam recentibus erroribus* (21-2-1972): AAS 64 (1972) 237-241.

[61] L. RENWART, «"Qui dites-vous que je suis?"...», a.c., 1140.

[62] Baste remitir a la penetrante crítica de L. RENWART, ibíd., 1137-1141.

mismo en unión hipostática o personal; es decir, de manera que desde el primer momento de su concepción en el seno de María el único sujeto último de responsabilidad en Cristo es la Persona eterna del Verbo. Se podrá decir, sin duda, que estas formulaciones son oscuras para el hombre de hoy. Yo añadiría que lo han sido para el hombre de siempre. Porque en realidad conservan el sentido del misterio inabarcable e insondable del Logos que se hizo carne. El intento de hacer una presentación del mensaje cristiano tan clara que, con sólo presentarla, sea aceptable para el hombre de hoy, además de ser un intento ilusorio, sólo es posible haciendo desaparecer del mensaje la dimensión del misterio.

CAPÍTULO VIII

LA INMACULADA CONCEPCIÓN [1]

El dogma de la Inmaculada Concepción significa que María fue inmune de pecado original. Baste esta idea general al comienzo de este capítulo consagrado a su estudio; dentro de él, un análisis de la fórmula con que lo definió infaliblemente el beato Pío IX nos permitirá precisar con más riqueza de detalles el sentido del dogma.

1. Los fundamentos bíblicos del dogma

En la Sagrada Escritura existen dos puntos de apoyo, a partir de los cuales, objetivamente hablando [2], pudo comen-

[1] ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Virgo Immaculata,* 13 vols., o.c.; J. A. DE ALDAMA, «Mariologia», n.22-46, a.c., 335-352; ÍD., «Teología de la Inmaculada Concepción», en ÍD., *Temas de teología mariana,* o.c., 9-32; J. B. ALFARO, *Adnotationes in tractatum de Beata Virgine Maria,* o.c., 85-123; D. BERTETTO, *Maria Immacolata* (Roma 1953); ÍD., *Maria, Madre universale nella storia della salvezza,* o.c., 115-139; A. CARR - G. WILLIAMS, «Mary's Immaculate Conception», en J. B. CAROL, *Mariology,* o.c., I, 328-394; C. FECKES, «Die Gnadenausstattung Mariens, II: Die Anfangsgnade: Mariens Unbefleckte Empfängnis», en P. STRÄTER, *Katholische Marienkunde,* o.c., II, 110-137; C. J. FUERST, *Mariologia,* o.c., 74-104; J. GALOT, «L'Immaculée Conception», en H. DU MANOIR, *Maria,* o.c., VII, 9-116; G. GIRONÉS, *La humanidad salvada y salvadora...,* o.c., 30-35, 150-154; M. JUGIE, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition Orientale,* o.c.; X. LE BACHELET, «L'Immaculée Conception», en *DThC* 7, 845-1218 (las secciones 2 y 3 de este amplio artículo tienen como autor a M. Jugie); E. D. O'CONNOR (ed.), *The Dogma of the Immaculate Conception* (Notre Dame 1958); M. PONCE CUÉLLAR, *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia,* o.c., 387-413; K. RAHNER, «Die Unbefleckte Empfängnis», en *Schriften zur Theologie,* I (Einsiedeln [4]1960) 223-237; ÍD., «Das Dogma der Unbefleckten Empfängnis Mariens und unsere Frömmigkeit», en *Schriften zur Theologie,* III (Einsiedeln [3]1959) 155-167; G. M. ROSCHINI, *Maria santissima nella storia della salvezza,* o.c., III, 9-267; G. ROVIRA (ed.), *Im Gewande des Heils. Die Unbefleckte Empfängnis Mariens als Urbild der menschlichen Heiligkeit* (Essen 1980); SOCIÉTÉ CANADIENNE D'ÉTUDES MARIALES, *L'Immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge Marie* (Ottawa 1955); A. ZIEGENAUS, «Marie in der Heilsgeschichte. Mariologie», a.c., 287-309.

[2] Todo dogma está *objetivamente* contenido en el depósito de la revelación. Cuando se define una verdad como dogma, es infalible que esa verdad está

zar el progreso dogmático en torno a este tema y a los cuales podemos hacer referencia como a los últimos fundamentos bíblicos de esta doctrina[3].

En el Antiguo Testamento se encuentra el pasaje clásico del Protoevangelio (Gén 3,15). Supuesto su sentido mariológico, ampliamente estudiado en el capítulo IV, allí se afirma que Dios pone una enemistad entre María y el demonio, que en la construcción del versículo está colocada en paralelismo con la enemistad que existe entre Cristo mismo y el diablo. Una reflexión de fe sobre esta afirmación y su contexto paralelístico puede descubrir que ambos, Cristo y María, tuvieron las *mismísimas* enemistades contra el diablo (para utilizar la expresión que ya el beato Pío IX empleó en la Bula *Ineffabilis Deus* con que definió el dogma de la Inmaculada[4]). Ahora bien, si las enemistades son las mismísimas enemistades, es claro que tienen que ser totales, de modo que excluyan cualquier amistad originaria con el diablo o un estado originario de pecado en María[5].

revelada. Sin embargo, puede suceder que el progreso, de hecho, se haya realizado por caminos diversos de aquellos que hubieran sido teológicamente decisivos. En una definición dogmática lo que cae bajo la asistencia infalible del Espíritu Santo es el hecho de que la verdad definida está objetivamente contenida en el depósito de la revelación, y no necesariamente el modo con que se llegó a descubrir tal verdad. Así, no todas las argumentaciones a favor de la Inmaculada que se han propuesto a lo largo de la historia tienen el mismo valor; por ejemplo, determinadas razones de conveniencia, o el argumento de Escoto sobre el Mediador perfecto.

[3] Es interesante que así pensaba también la comisión que preparó la bula definitoria de la Inmaculada Concepción. A. Bea refiere que la comisión determinó: «In afferendis autem textibus biblicis sedulo distinguendos esse illos, qui tantum sensu mystico aut accommodato a Patribus ad dogma illustrandum proponantur, ab aliis qui illud sensu litterali probent. Priores enim vim habere solummodo monumentorum antiquitatis christianae, posteriores vero, i.e. Protoevangelium et Salutationem Angelicam, esse argumenta vere scripturistica» (A. BEA, «Bulla "Ineffabilis Deus" et hermeneutica biblia», a.c., 4).

[4] «Patres Ecclesiaeque Scriptores [...] docuere, divino hoc oraculo clare aperteque praemonstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem, scilicet Unigenitum Dei Filium Christum Iesum, ac designatam beatissimam Eius matrem Virginem Mariam, ac simul ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias insigniter expressas» (Bula *Ineffabilis Deus:* Pii IX Acta 1/1, 607).

[5] Descubrimos la figura de María en «la mujer» de que habla el Protoevangelio, es decir, en Gén 3,15a. De ella se dice allí que estará en enemistad con el diablo. A partir del siglo XI, con Fulberto de Chartres, comenzó a difundirse la exégesis que aplicaba a María la expresión «conteret caput tuum» (v.15c); cf. J. GALOT, «L'Immaculée Conception», a.c., 21-22. A pesar de que esta exégesis presupone la traducción equivocada de la Vulgata *(ipsa* en lugar de *ipsum),* se suponía en ella igualmente que María es «la mujer» de que se habla en v.15a (véase más arriba la nota 205 del cap. IV). Es curioso que en tiempos

En el Nuevo Testamento, el ángel llama a María con la palabra griega κεχαριτωμένη (Lc 1,28). Esta palabra significa, sin duda, que María tiene, de modo estable, la gracia que corresponde a su dignidad de Madre de Dios. La reflexión de fe descubrió que esa gracia es una «plenitud de gracia»[6]; más aún, que la única plenitud que verdaderamente corresponde a la dignidad de Madre de Dios es aquella que se tiene desde el primer instante de la existencia, es decir, una santidad total que abarque toda la existencia de María[7].

2. La doctrina de la Tradición

a) *Período de fe implícita. Hasta el Concilio de Éfeso (431)*

1. Ya desde el siglo II aparecen fórmulas que indican la íntima asociación de María a Cristo, el Redentor, en la lucha contra el diablo[8]. La idea se expresa por el paralelismo Eva-María; a María se la describe como la nueva Eva, asociada al nuevo Adán[9]. Sin duda, en este primer momento, la idea no

recientes, y con total independencia de la traducción de la Vulgata, se haya propuesto una exégesis que intenta volver a descubrir a María no en Gén 3,15a, sino en 15c, ampliando el sentido del «linaje de la mujer» (de Eva) en 15c; así, p.e., J. BRINKTRINE, «Das Proto-evangelium (Gen 3,15) und die unbefleckte Empfängnis Mariens», en ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Virgo Immaculata,* o.c., III, 25-28, para quien el linaje de la mujer significa, a la vez, a Cristo y a María. No creo que esta solución sea exegéticamente viable, dado el color individual de 15c; en todo caso, en orden a la Inmaculada, siempre que se ha visto a María en 15c, se atribuye al texto la afirmación de la victoria total de María sobre el diablo y, por tanto, sobre el pecado. Nosotros partimos más bien del concepto de enemistad total.

[6] Esta reflexión de fe aparece ya realizada en la Vulgata como lo muestra su modo de traducir.

[7] Cf. J. GALOT, «L'Immaculée Conception», a.c., 38.

[8] Pío XII, en otro contexto, afirmó la existencia de esta tradición patrística ya desde el siglo II: «Maxime autem illud memorandum est, inde a saeculo II, Mariam Virginem a Sanctis Patribus veluti novam Hevam proponi novo Adae, etsi subiectam, arctissime coniunctam in certamine illo adversus inferorum hostem, quod, quemadmodum in protoevangelio (Gen 3,15) praesignificatur, ad plenissimam deventurum erat victoriam de peccato ac de morte» (Const. apostólica *Munificentissimus Deus:* DzS 3901).

[9] Probablemente los Santos Padres no llegaron al paralelismo «Eva-María» partiendo de un análisis del Protoevangelio. Más bien, el paralelismo «Adán-Cristo», que se encuentra en San Pablo, puede haber sugerido este otro de «Eva-María»; cf. A. CARR - G. WILLIAMS, «Mary's Immaculate Conception», a.c., 346. Sin embargo, es curioso que ya en el texto de San Justino que citaré enseguida, el tema aparece en un contexto que tiene claras alusiones al Protoevangelio.

se prolonga hasta la consecuencia explícita de una inmunidad de María con respecto al pecado original, pero, por lo menos, ya entonces se indica de este modo una cierta segregación de María con respecto al pecado: Eva vencida, María vencedora, serían como las imágenes que están subyacentes a este paralelismo [10].

Quizás el primero en quien aparece este paralelismo de oposición entre Eva y María sea San Justino:

> «Porque Eva, cuando aún era Virgen e incorrupta, habiendo concebido la palabra que le dijo la serpiente, dio a luz la desobediencia y la muerte; mas la virgen María concibió fe y alegría cuando el ángel Gabriel le dio la buena noticia de que el Espíritu del Señor vendría sobre ella y el poder del Altísimo la cubriría con su sombra, por lo cual lo nacido de ella, santo, sería Hijo de Dios; a lo que respondió ella: *Hágase en mí según tu palabra.* Y de la virgen nació Jesús, al que hemos demostrado se refieren tantas escrituras, por quien Dios destruye la serpiente y a los ángeles y hombres que se asemejan a ella» [11].

De modo semejante se expresa San Ireneo, quien enuncia el hecho como «principio de recirculación»:

> «Como ella [Eva], esposa de Adán y, sin embargo, virgen todavía [...], se hizo desobediente y se hizo causa de muerte para ella y para todo el género humano, así María, esposa de un hombre predestinado, y, sin embargo, virgen, se ha hecho para ella y para todo el género humano causa de salvación. Y por esto [por este paralelismo] la ley [antigua] llama a la mujer que está desposada a un hombre, aunque sea todavía virgen, esposa de aquel que la ha desposado, significando [por estas semejanzas] la recirculación que va de María a Eva, porque no se puede desatar lo que ha sido atado más que deshaciendo, en sentido inverso, la trabazón de los nudos, de manera que los primeros se desaten gracias a los segundos, o, en otros términos, que los segundos liberen a los primeros. Sucede, pues, que la primera trabazón se desata por la segunda ligadura, y la segunda sirve para soltar la primera. [...] Así el nudo que había atado la desobediencia de Eva ha sido desatado por la obediencia de María, porque lo que ató la virgen Eva por su incredulidad, lo desató la Virgen María por su fe» [12].

[10] De modo diverso, pero más especulativo, explica J.-H. NICOLAS el paralelismo Eva-María; según él, la idea de Nueva Eva significaría que María ha sido colocada en el estado de justicia original, es decir, en el estado de inocencia en que fue creada la primera Eva («L'innocence originelle de la nouvelle Ève»: *EtMar* 15 [1957] 15-35). Esta reflexión es teológicamente profunda, después de que conocemos el dogma de la Inmaculada Concepción; pero los Santos Padres (en este primer período) no llegaron a una percepción tan explícita de este misterio.

[11] «Dialogus cum Tryphone Iudaeo», 100, 5-6, en ARCHAMBAULT (ed.), II, 124 (PG 6,712).

2. En el siglo IV se cultiva más el segundo tema (la plenitud de gracia) [13]. María es la suma santidad y la suma pureza; ciertamente, los Padres que emplean tales expresiones no hablan explícitamente del pecado original. San Efrén dice que solamente Cristo y María son limpios de todo punto de vista y sin mancha alguna. Este texto merece una atención especial, ya que expone el tema de la santidad sin abandonar el tema anterior, es decir, que Cristo y María están en una línea peculiar; más aún, la conjunción de los dos temas hace que la santidad de María se conciba, en cierto modo, paralelísticamente con la santidad de Cristo:

> «Ciertamente, en realidad, sólo tú y tu madre sois los completamente bellos en todo aspecto, porque en ti, Señor, no hay mancilla ni hay en tu madre mancha alguna. Pero mis niños de ninguna manera son semejantes a estas bellezas» [14].

San Ambrosio ensalza la santidad de María con alusión de oposición a Eva:

> «Ven, pues, y busca tu oveja, no por criados, no por mercenarios, sino por ti mismo. Recíbeme en la carne que cayó en Adán. Recíbeme no de Sara, sino de María, para que [ella] sea virgen incorrupta, pero virgen por la gracia, íntegra de toda mancha de pecado» [15].

[12] *Adversus haereses* 3, 22, 4: SC 211, 440-444 (PG 7,959-960). Para el sentido de la frase de San Ireneo («sibi [...] causa facta est salutis»), que se encuentra en el texto citado, véase el capítulo 3, nota 35.

[13] Esta segunda temática está en conexión con Lc 1,28 y representa objetivamente una reflexión de fe sobre su contenido.

[14] «*Carmina nisibena* 27, 8», en *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri* 92, 61 (el texto); 93, 76 (traducción alemana) (Ed. E. BECK).

[15] *Expositio de Psalmo CXVIII, Sermo* 22, 30: CSEL 62, 503-504 (PL 15,1521).

3. Al final de este período es necesario dedicar una especial atención a San Agustín. Sigue la línea tradicional que afirma la suma santidad de María empleando una fórmula general que no habla expresamente del pecado original: «Por tanto, con excepción de la santa virgen María, sobre la cual, por el honor del Señor, no quiero que se ponga cuestión alguna cuando se trata de pecados...»[16]. La fórmula no sólo afirma la santidad de María, sino que da la razón de esa santidad: «el honor del Señor», del que ella es madre. Sin embargo, cuando Julián de Eclana, partiendo de las afirmaciones de San Agustín sobre la universalidad del pecado original, le arguye que es peor su doctrina que la de Joviniano («Él [Joviniano] elimina la virginidad de María por la condición del parto; tú [Agustín] entregas a María misma al diablo por la condición del nacimiento»[17]), la respuesta de San Agustín es oscurísima; sobre su sentido se han suscitado numerosas discusiones[18]: «No entregamos a María al diablo por la condición del nacimiento, sino porque la misma condición se desata por la gracia del renacer»[19]. Sea lo que fuere de la discusión en torno al sentido de este pasaje[20], el influjo histórico en el progreso dogmático de la Inmaculada Concepción fue más bien negativo. Su insistencia en relacionar la inmunidad de mancha original en Cristo mismo con el modo virginal con que Él fue concebido[21], y su insistencia en afirmar una influencia activa de la concupiscencia en la transmisión del pecado original[22] (susci-

[16] *De natura et gratia* 36, 42: CSEL 60, 263-264 (PL 44,267).

[17] San Agustín, *Opus imperfectum contra Iulianum* 4, 122: PL 45,1417.

[18] Bibliografía sobre esta discusión puede hallarse en F. Moriones, *Enchiridion theologicum Sancti Augustini* (Madrid 1961) 349-350, nota 4.

[19] *Opus imperfectum contra Iulianum* 4, 122: PL 45,1418.

[20] Aunque soy consciente de la diversidad de opiniones sobre el sentido de este texto (lo cual demuestra su oscuridad), pienso que San Agustín no afirma en él la Inmaculada Concepción. Según parece, la primera parte del texto tiene un sentido antimaniqueo (María, por la condición del nacimiento, no está en un estado irremisiblemente malo, como sucedería si la materia fuese mala); entonces el sentido de la segunda parte sería: pero «la condición (mala en que se nace) se desata por la gracia del renacer»; cf. J. Galot, «L'Immaculée Conception», a.c., 43-46.

[21] «Proinde corpus Christi, quamvis ex carne feminae assumptum est, quae de illa carnis peccati propagine concepta fuerat, tamen quia non sic in ea conceptum est, quomodo fuerat illa concepta, nec ipsa erat caro peccati, sed similitudo carnis peccati» *(De Genesi ad litteram* 10, 18, 32: CSEL 28-1, 320 [PL 34,422]).

[22] «Hinc apparet illam concupiscentiam, per quam Christus concipi noluit, fecisse in genere humano propaginem mali: quia Mariae corpus quamvis inde

tó la impresión de que en toda concepción en la cual actúa la concupiscencia, es *inevitable* que el pecado original se transmita), no podían menos de crear dificultades cuando se propusiera expresamente la cuestión acerca de la Santísima Virgen, la cual no había sido engendrada virginalmente, sino de modo totalmente natural. Quedaban así en la atmósfera ciertos principios que, más que favorecer el desarrollo hacia la idea de una concepción inmaculada de María, podían dificultarlo[23].

b) *Primer paso a la fe explícita. Desde el Concilio de Éfeso (431) hasta el siglo XI*

1. A veces se ha citado, como testimonio de una primera fe explícita en la inmaculada concepción de María, una homilía que probablemente, aunque no con certeza, es de San Máximo de Turín (siglo V)[24]; en ella se leería: «María, habitación plenamente idónea para Cristo, no por la cualidad del cuerpo, sino por la gracia original»[25]. La expresión «gracia original» sería una alusión al estado paradisíaco, o sea, a la santidad original sin paso del estado de injusticia al de justificación. Desgraciadamente, la edición crítica de la homilía no lee «gracia original», sino «gracia virginal»[26].

2. Se pisa un terreno más firme, si se recogen las afirmaciones de la Inmaculada Concepción, cada vez más claras y más explícitas, que comienzan a aparecer en Oriente. El primer autor que habla explícitamente es Teotecno, obispo

venerit, tamen eam non traiecit in corpus quod non inde concepit» *(Contra Iulianum* 5, 5: PL 44,813).

[23] Es curioso que la primera negación explícita y clara que conozco se encuentra en ambiente agustiniano: en la colección de Eusebio Galicano, que es resumen de otra de San Cesáreo de Arlés (para la dependencia y el origen de la colección, cf. Fr. Glorie, *Prolegomena:* CCL 101, IX). El texto dice así: «Initiator omnium rerum abs te initiatur, et profundendum pro mundi uita sanguinem de corpore tuo accepit ac de te sumpsit unde etiam pro te soluat a peccati enim ueteris nexu non est immunis nec ipsa genetrix redemptoris; solus ille, licet ex debitore nascatur, lege tamen ueteris debiti non tenetur» *(Homilia* 2, 4: CCL 101, 26). Agradezco estas noticias a una indicación del P. A. Orbe.

[24] Cf. E. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum,* o.c., 52.

[25] *Homilia 5 in Natale Domini:* PL 57,235. El beato Pío IX, en la bula definitoria, citó estas palabras, como testimonio patrístico a favor de la inmaculada concepción de María (Bula *Ineffabilis Deus:* Pii IX Acta 1/1, 611).

[26] *Sermo LXIb,* 2: CCL 23, 253.

de Livias (siglo VI o VII), que afirma: María «ha nacido como un querubín, ella que ha sido hecha de barro puro e inmaculado»[27].

En el siglo VIII San Andrés de Creta atribuye a María «el don de la primera creación de parte de Dios»[28], es decir, el estado de santidad adamítica u original. Aproximadamente por el mismo tiempo, San Germán de Constantinopla llama a María: «¡Oh Inmaculadísima!» (πανάχραντε)[29], pero el texto de San Germán no explica si, al llamar a María con este título, pensaba sólo en los pecados personales o también en el pecado original.

3. En Occidente, en el siglo IX, tiene gran importancia la posición de Pascasio Radberto[30]. Según él, para que Cristo careciera de pecado original, se requería no sólo que fuera concebido virginalmente, sino que María estuviera libre de pecado original[31]. Mientras la primera idea es completamente agustiniana, la segunda es nueva (por lo menos en Occidente). Pascasio sitúa la liberación de María del pecado original ya en el seno de su madre (santificación en el vientre de su madre), pero no es igualmente cierto si afirma esa liberación del pecado original ya en el primer momento de la existencia de María[32].

4. La cuestión *de la fiesta de la Concepción de María*[33]. La fiesta de la Natividad de la Santísima Virgen se celebraba ciertamente en Oriente en la segunda mitad del siglo VI. A finales del siglo VII o comienzos del siglo VIII hay un testimonio claro también sobre una fiesta de la Concepción. El origen de esta segunda fiesta tiene conexión con la narración apócrifa de la concepción milagrosa de María por curación de la esterilidad de su madre[34]; por ello, el nombre más

[27] «Laus in Assumptionem B.M.V.», 6, en A. WENGER, (ed.), *L'Assomption de la T.S. Vierge dans la Tradition byzantine du VIe au Xe siècle* (París 1955) 274; para el texto completo véase el «Addendum» de la obra de Wenger, donde se hace la reconstrucción del texto a partir del árabe; véase también el comentario del n.6 que hace, en ibíd., 274-275.

[28] *Homilia 1 in nativitatem B. Mariae:* PG 97,812.

[29] *Oratio 2 in dormitionem B. Mariae:* PG 98,357.

[30] Cf. L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit* (Leipzig 1959) 326-340.

[31] Cf. ibíd., 339-340.

[32] Cf. ibíd., 336.

[33] Cf. J. A. DE ALDAMA, «La fiesta de la Concepción de María»: *EE* 36 (1961) 427-459.

[34] Sobre esta narración, cf. J. GALOT, «L'Immaculée Conception», a.c., 50-53.

antiguo de la fiesta aludía a la concepción activa de la estéril Ana[35]. Sin embargo, enseguida, en la celebración de la fiesta, la atención se vuelve a la concepción pasiva de María; los oradores y los himnógrafos subrayan en esa concepción la intervención de la Trinidad para preparar la habitación al Verbo que iba a encarnarse; así la idea de la santidad de esa concepción pasiva se convirtió en el centro de la fiesta[36]. Sea lo que fuere de la celebración de la fiesta en Irlanda en los siglos IX y X[37], es cierto que se celebraba en Inglaterra en el siglo XI, desde donde a partir del siglo siguiente se difundió por Francia, Bélgica, España y Alemania[38]. La importancia de esta fiesta fue enorme en orden a propagar y robustecer la fe del pueblo cristiano en la Inmaculada Concepción. Esa fe permaneció firme no obstante las controversias teológicas del período siguiente.

c) *Período de controversia en Occidente. Siglos XII al XIV*[39]

El progreso de un dogma puede tener períodos de crisis. No siempre es un progreso lineal constantemente ascendente, sino que, a veces, padece vicisitudes diversas antes de llegar al estadio final. Debe advertirse, en todo caso, que la crisis y la oposición a la Inmaculada Concepción de María se dieron en Occidente, pero no en Oriente.

1. *Causas de la crisis. a)* Ante todo, debe registrarse el influjo ejercido por las ideas de origen agustiniano sobre la transmisión del pecado original; según esta concepción, el

[35] El canon más antiguo de esta fiesta que conocemos es el de San Andrés de Creta, cuyo título es: *In conceptionem sanctae ac Dei aviae Annae:* PG 97,1305-1316.

[36] Cf. A. CARR - G. WILLIAMS, «Mary's Immaculate Conception», a.c., 359-360; M. JUGIE, «Immaculée Conception, II: Immaculée Conception dans l'Église grecque après le Concile d'Éphèse», en *DThC* 7, 959-960.

[37] Sobre esta cuestión cf. P. GROSJEAN, «La prétendue fête de la Conception dans les Églises celtiques»: *Analecta Bollandiana* 61 (1943) 91-95; F. O'BRIAIN, «Fest of Our Lady's Conception in the Medieval Irish Church»: *Irich ecclesiastical record* 70 (1948) 687-704.

[38] Para la extensión de la fiesta en Occidente cf. J. A. DE ALDAMA, «La fiesta de la Concepción de María», a.c., 429-431, 449-459; sobre la oposición de San Bernardo a la introducción de la fiesta en la Iglesia de Lyon, ibíd, 439-442.

[39] Para el conjunto de la controversia medieval cf. M. LAMY, *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XIIe-XVe siècles)* (París 2000).

pecado original se transmite por la generación natural (no virginal) y por la concupiscencia que le está unida[40]. *b)* Por otra parte, según ideas entonces comunes, en el feto había una «cualidad mórbida», efecto en él de la concupiscencia con que había sido producido; cuando después de algún tiempo (tal vez meses) el feto era «animado» (es decir, cuando el alma era creada y unida al cuerpo), el contacto del alma con aquella «cualidad mórbida» inficionaba el alma y la manchaba[41]. *c)* La redención de Cristo tiene que ser universal; pero no se comprendía que María hubiera podido ser redimida a no ser que hubiese tenido pecado original[42].

2. *La tendencia negativa.* San Anselmo niega la Inmaculada Concepción, sobre todo, por la dificultad de conciliarla con la redención universal de Cristo[43]. Sin embargo, pone una serie de principios que ejercitaron un influjo sumamente positivo en el progreso posterior de este dogma[44]: *a)* La afirmación de la santidad de María como santidad que supera y trasciende toda otra santidad humana. «Era conveniente que aquella Virgen estuviera adornada con tal pureza que no se puede entender otra mayor fuera de la de Dios»[45]. *b)* María fue purificada antes de la concepción de Cristo por previsión de los méritos de Cristo (necesidad de la santidad de María para que Cristo fuera concebido de modo completamente puro y santo, y cierta afirmación de la aplicación de la redención prevista, que prepara la idea de una redención preservativa)[46]. *c)* En San Anselmo se da un concepto mejor y más profundo de pecado original, el cual es privación de la justicia, y con respecto al cual la concupiscencia de los padres se reduce a mera condición de su transmisión (se supera así un concepto demasiado material, según el cual el pecado original sería la mancha proveniente de la *cualidad mórbida)*[47].

San Bernardo[48] y Pedro Lombardo[49] mantienen una posición negativa por su concepto, demasiado material, de pecado original y su convencimiento, relacionado con este concepto, de que es imposible una inmunidad de pecado original cuando la concepción no ha sido virginal.

En esta misma línea está San Alberto Magno[50], el cual, sin embargo, piensa que es más probable que la santificación haya sido concedida a María muy pronto después de la animación[51].

Para Alejandro de Hales[52] y Santo Tomás[53], la dificultad decisiva parece haber sido la universalidad de la redención

[40] Cf. H. HOLSTEIN, «Le développement du dogme marial», a.c., 270, donde se muestra el influjo de esta idea en la historia de la controversia medieval.

[41] Cf. X. LE BACHELET, «L'Immaculée Conception», a.c., 997.

[42] Santo Tomás escribió: «Si nunquam anima Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator» *(STh* III, q.27 a.2 ad 2: Ed. Leon. 11, 290). Sobre el influjo de esta dificultad, cf. H. HOLSTEIN, «Le développement du dogme marial», a.c., 270-271.

[43] Cf. A. CARR - G. WILLIAMS, «Mary's Immaculate Conception», a.c., 363; véase la bibliografía que aducen en esa misma página, nota 154.

[44] Así, es característico que el primer gran teólogo de la Inmaculada Concepción haya sido Eadmero, «le compagnon, ami, secrétaire et biographe de saint Anselme» (G. GEENEN, «Eadmer, le premier théologien de l'Immaculée Conception», en ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Virgo Immaculata,* o.c., V, 90). Cf. F. SPEDALIERI, «Anselmus per Eadmerum»: *Mar* 5 (1943) 205-219.

[45] «De conceptu virginali» 18, en F. S. SCHMITT (ed.), *Opera omnia,* II (Edimburgo 1946) 159 (PL 158,451).

[46] «Cur Deus homo» 2, 16, en ibíd., 119 (PL 158,419).

[47] «De conceptu virginali» 3, 7 y 8, en ibíd., 142-143; 147-149; 149-150 (PL 158,435-436; 440-442; 442).

[48] Cf. A. CARR - G. WILLIAMS, «Mary's Immaculate Conception», a.c., 364.

[49] «Unde caro ipsa, quae concipitur in vitiosa concupiscentia, polluitur et corrumpitur; ex cuius contactu anima, cum infunditur, maculam trahit, qua polluitur et fit rea, id est, vitium concupiscentiae, quod est originale peccatum» (PEDRO LOMBARDO, *Sent.* L.2, dist.31, c.4, en PP. COLLEGII S. BONAVENTURAE (eds.), II (Ad Claras Aquas ²1916) 469-470 (c.3: PL 192,724).

[50] «Quia Virgo Beata per hanc legem concupiscentiae fuit in lumbis Patrum quia futura erat venire in uterum matris suae, non habuit in illis possibilitatem ad gratiam» («In 3 Sent.» dist.3, a.3, en S. C. A. BORGNET [ed.], *Opera omnia,* XXVIII [París 1894] 46). «Nihil prohibet, immo pium est credere de Beata Virgine, quod caro eius etiam ex primis complexionantibus in matre, non fuit ita fervida ad libidinem sicut caro alterius: hoc tamen non potest probari aliter, nisi quia pium est credere. Sed ex maiori concupiscibilitate (ut ita dicam) non habet caro ut amplius vel minus inficiat animam originali peccato: sed potius ex hoc quod tota corrupta est in primo parente peccante, in quo tota fuit» (ibíd., a.4, ad 5, p.47-48) Aunque, como tema secundario, también se apunta en la argumentación de San Alberto la idea de que si María hubiera sido inmune de pecado original, «liberatione quantum ad animam non indiguisset» (ibíd., a.4, ad 4, p.47), es decir, la problemática de la universalidad de la Redención.

[51] «Dicendum quod ante nativitatem ex utero sanctificata fuit: sed quo die, vel qua hora nescire quemquam hominum, nisi per revelationem: nisi quod probabilius est, quod cito post animationem conferatur, quam longe exspectetur» (ibíd., a.5, p.48). En esta afirmación siguen a San Alberto Santo Tomás y San Buenaventura; cf. J. GALOT, «L'Immaculée Conception», a.c., 58-61.

[52] «Item, si B. Virgo non fuisset concepta in peccato, ergo non fuisset obligata peccato nec habuisset reatum peccati; [...] ergo ipsa non indigeret redemptione per Christum, quod secundum fidem catholicam non est ponendum» *(Summa Theologica* 3, inquisitio unica, tr. 2, q.2, membrum 2, c.1, a.2, en ed. PP. COLLEGII S. BONAVENTURAE [eds.], IV [Ad Claras Aquas 1948] 113).

[53] Véanse las palabras de Santo Tomás que he citado en la nota 42; para toda la posición de Santo Tomás, cf. J. GALOT, «L'Immaculée Conception», a.c., 58-61.

de Cristo. Por la importancia de Santo Tomás en la historia de la Teología católica es fácil comprender en qué medida la posición negativa de Santo Tomás retrasó el progreso de este dogma.

San Buenaventura expone, con gran exactitud, la posición de los que defienden la Inmaculada Concepción y los argumentos que aducen (con los que resuelven las dificultades contra la Inmaculada)[54]; sin embargo, la opinión negativa le parece que «es más común y más razonable y más segura»[55].

3. *Los teólogos favorables al privilegio*. En el progreso del dogma de la Inmaculada hay que reconocer grandes méritos a Eadmero, discípulo de San Anselmo, el cual desarrolló lógicamente los principios de su maestro y los llevó hasta la afirmación decidida del privilegio[56]. Escribió un tratado *De conceptione Sanctae Mariae*[57]. Hizo progresar grandemente la Teología de este privilegio, estableciendo con toda nitidez la distinción entre la concepción activa por la concupiscencia de los padres y la pasiva sin pecado original; las dos pueden ser separadas por Dios (con ello se rompe el convencimiento que creía absolutamente necesario, para que haya inmunidad de pecado original, que la concepción se realice virginalmente)[58]. Indica, como razón del privilegio, que la condición inicial de María debe corresponder a su dignidad de Madre del Redentor[59]. Preparó la fórmula del

[54] Cf. C. BALIĆ, «The Medieval Controversy over the Immaculate Conception up to the Death of Scotus», en O'CONNOR (ed.), *The Dogma of the Immaculate Conception,* 188-189.

[55] Balic piensa que hay que leer «convenientior» y no «communior» (ibíd., 189, nota 131). En realidad, resulta sorprendente la debilidad con que San Buenaventura argumenta en favor de la posición negativa después de haber expuesto tan exactamente las explicaciones de la posición afirmativa; cf. J. GALOT, «L'Immaculée Conception», a.c., 60-61.

[56] Sobre su posición cf. G. GEENEN, «Eadmer, le premier théologien de l'Immaculée Conception», a.c., 90-136; H. M. KÖSTER, «Der Beitrag Eadmers OSB 1060/64-1141 zur theologischen Erkenntnis der Unbefleckten Empfängnis», en G. ROVIRA (ed.), *Im Gewande des Heils...,* o.c., 61-70; C. POZO, «El acontecimiento salvífico de la Concepción Inmaculada de María en Eadmero († 1141)»: *Mar* 65 (2003) 548-557.

[57] Ed. H. THURSTON - TH. SLATER (Friburgo Brisgovia 1904) (PL 159,301-318).

[58] Cf. J. GALOT, «L'Immaculée Conception», a.c., 56-57.

[59] Cf. ibíd., 57-58. Véanse las palabras del mismo EADMERO, «Tractatus de conceptione Sanctae Mariae», 12, en H. THURSTON - TH. SLATER (eds.), 13 (PL 159,306).

argumento que después se hizo clásico: Pudo, convenía, lo hizo *(potuit, decuit, fecit)*[60]. Sin embargo, no explicó cómo María, no teniendo pecado original, pueda ser verdaderamente redimida por Cristo[61].

Menos firme es la posición de Roberto Grosseteste († 1253), obispo de Lincoln, quien se limita a afirmar que la Inmaculada Concepción de María es posible[62].

Guillermo Ware, maestro de Escoto, no sólo afirmó el privilegio, sino que añadió que le había sido concedido a María por la redención (preservativa) de Cristo; más aún, llegó a formular que María habría tenido el pecado original si no hubiera sido preservada (con ello afirmaba que María había tenido lo que más tarde se ha llamado «débito del pecado original»)[63].

Estos puntos fueron más claramente expuestos por Escoto. Sus méritos principales son: *a)* Desarrolla la idea de redención preservativa como la redención más perfecta[64]. *b)* Propone una fórmula clara, según la cual, aunque María no tuvo pecado original, tuvo su «débito»: «habría sido [...] enemiga [...], si no hubiera sido preservada»[65].

El influjo de Escoto fue grande[66]. Recordemos, en concreto, a dos teólogos de gran relieve que dependen de él.

[60] «Potuit plane et voluit; si igitur voluit, fecit» (ibíd., 10: PL 159,305); cf. G. GEENEN, «Eadmer, le premier théologien de l'Immaculée Conception», a.c., 134-136).

[61] Cf. J. GALOT, «L'Immaculée Conception», a.c., 60. Más aún, quizás Eadmero pensó que María había sido inmaculada no en previsión de Cristo Redentor, sino meramente por virtud divina; cf. C. BALIĆ, «The Medieval Controversy...», a.c., 178-179; A. CECCHIN, «Bulla "Ineffabilis Deus" et Eadmerus»: *Mar* 7 (1944) 107.

[62] Véase el texto citado por E. LONGPRÉ, «Robert Grossetête et l'Immaculée Conception»: *Archivum Franciscanum Historicum* 26 (1933) 551; cf. C. BALIĆ, «The Medieval Controversy...», a.c., 199-200.

[63] «Unde tota munditia Matris fuit ei per Filium suum: unde indiguit passione Christi non propter peccatum, quod infuit, sed quod infuisset, nisi ipsemet Filius eam per fidem praeservasset» (GULIELMUS GUARRA, «Utrum beata Virgo concepta fuerit in originali peccato», en FR. GULIELMI GUARRAE, FR. JOANNIS DUNS SCOTI, FR. PETRI AUREOLI, *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione* [Quaracchi 1904] 10). Para el sentido de los planteamientos iniciales de la cuestión del débito de pecado original en María, cf. M. SEYBOLD, «Unbeflecte Empfängnis», en *Marienlexikon* 6, 521.

[64] Cf. J. GALOT, «L'Immaculée Conception», a.c., 68-69.

[65] «Ordinatio». 3, dist. 18, en BALIC, *Ioannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis,* I: *Textus auctoris* (Roma 1954) 21. Para toda la posición de Escoto acerca de la Inmaculada Concepción, cf. C. BALIĆ, «The Medieval Controversy...», a.c., 204-210.

[66] Cf. J. GALOT, «L'Immaculée Conception», a.c., 70-71.

Pedro Auréolo (Auriol)[67] escribió dos tratados sobre la Inmaculada Concepción[68], y con respecto a la cuestión de la transmisión del pecado original replanteó el problema y lo clarificó gracias a una nueva distinción, que él formulaba de este modo: si uno es engendrado por la concupiscencia, contrae el pecado original *de derecho* (débito del pecado original); si lo contrae también *de hecho* o no, depende de que Dios quiera o no preservarlo[69].

Francisco de Mayronis († 1327) dio la formulación definitiva al argumento clásico: pudo, convino, luego lo hizo[70].

d) *El triunfo de la fe explícita. Desde el siglo XV hasta la definición dogmática (1854)*

Aunque continúa habiendo una cierta línea de oposición, que se apoya, sobre todo, en la autoridad de Santo Tomás, este período constituye el triunfo de la fe explícita en la Inmaculada Concepción.

1. Muchas universidades, en este período, «no sólo defienden el privilegio de la Concepción, sino que exigen también el juramento de defenderlo, antes de la colación de los grados académicos»[71]. La primera Universidad que impone el juramento, es la de París (1497)[72], a la que sigue, todavía dentro del siglo XV, la de Colonia (1499) y el año siguiente (1500) la de Maguncia[73]. «A finales del siglo XVII defendían el privilegio mariano 150 universidades, de las que 50 habían hecho el juramento»[74].

[67] Cf. L. ROSATO, *Doctrina de Immaculata Conceptione B.V.M. secundum Petrum Aureoli* (Roma 1959).

[68] «Tractatus de conceptione beatae Mariae virginis», en FR. GULIELMI GUARRAE, FR. JOANNIS DUNS SCOTI, FR. PETRI AUREOLI, *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione,* o.c., 23-94; «Repercussorium editum contra adversarios innocentiae Matris Dei», en ibíd., 95-153.

[69] Cf. W. SEBASTIAN, «The Controversy over the Immaculate Conception from after Scotus to the End of the Eighteenth Century», en O'CONNOR (ed.), *The Dogma of the Immaculate Conception,* o.c., 217-218.

[70] «1. Quod Deus potuit matrem suam praeservare; 2. Quod hoc ipsum decuit; 3. Quod de facto ipsammet ab originali praeservavit» *(In 3 Sent.* dist.3, q.2, citado en E. D'ALENÇON, «Meyronnes [François de]», en *DThC* 10, 1637).

[71] J. A DE ALDAMA, «Mariologia», n.39, a.c., 348.

[72] Cf. X. LE BACHELET, «L'Immaculée Conception», a.c., col.1126.

[73] Cf. ibíd., col.1129.

[74] J. A DE ALDAMA, «Mariologia», n.39, a.c., 348, nota 71.

2. *El Magisterio de la Iglesia*[75]. A) Es curioso que el Concilio de Basilea, el año 1439, definió la doctrina de la Inmaculada Concepción[76]. Sin embargo, desde el año 1437 el Concilio era realmente cismático, por lo cual su definición fue inválida. Pero el hecho de que haya podido intentarse esta definición tan poco tiempo después de las grandes controversias, a las que anteriormente me he referido, demuestra la rapidez con que el estado de opinión en torno al tema estaba cambiando.

B) El Concilio de Trento[77] declaró al final de su decreto sobre el pecado original:

> «Declara, sin embargo, este mismo santo Concilio que no es intención suya comprender en ese decreto, en que se trata del pecado original, a la bienaventurada e inmaculada Virgen María Madre de Dios»[78].

A primera vista, estas palabras pueden parecer una mera declaración de neutralidad: el Concilio no quiere decir que María tuvo pecado original, sin afirmar tampoco que no lo haya tenido[79]; sin embargo, Pío IX comentaba así el valor de este documento:

> «Con esta [...] declaración del Tridentino los Padres insinuaron suficientemente, dadas las circunstancias objetivas y de los tiempos, que la misma bienaventurada Virgen estuvo libre de pecado original, y así dieron a entender claramente que no se puede aducir nada, con

[75] Recojo aquí solamente aquellos documentos que me parecen de mayor importancia para la historia del dogma.

[76] Cf. J. GALOT, «L'Immaculée Conception», a.c., 71-79; C. POZO, «Culto mariano y "definición" de la Inmaculada en el Concilio de Basilea», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De cultu mariano saeculis XII-XV,* o.c., II, 67-98. Véase el texto de la definición en MANSI 29, 183.

[77] Para una visión detallada del tema de la Inmaculada en el Concilio de Trento, cf. M. TOGNETTI, *L'Immacolata nelle controversie tridentine* (Roma 1954).

[78] CONCILIO DE TRENTO, Ses. 5ª, *Decreto sobre el pecado original,* 6: DzS 1516.

[79] El cardenal P. Pacheco pidió en el Concilio que se decidiera la cuestión de la Inmaculada; cf. X. LE BACHELET, «L'Immaculée Conception», a.c., 1166-1167. El influjo de su petición se ha exagerado a veces; la valoración que me parece responder a los hechos puede verse en C. POZO, «La posición de los católicos y de los protestantes...», a.c., 225-226, nota 97; con más detalle cf. ÍD., «"De pietate fidei", Contribución a la historia de las cualificaciones teológicas y a la historia del dogma de la Inmaculada Concepción de María»: *ATG* 55 (1992) 17-20.

razón, de las Escrituras divinas, ni de la tradición y autoridad de los Padres que se oponga, de alguna manera, a tan gran prerrogativa de la Virgen»[80].

Con otras palabras, la declaración del Concilio de Trento no parece posible, si se pudiera aducir de la Sagrada Escritura o de la Tradición algún argumento contra la Inmaculada Concepción.

C) Alejandro VII en la Bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (1661)[81] describe el estado de opinión de su tiempo: el número de los que afirman la Inmaculada Concepción ha crecido de manera que «ya casi todos los católicos la abrazan»; declara además cuál es el objeto del culto, o sea en qué consiste exactamente la opinión piadosa: «Existe un antiguo y piadoso sentir de los fieles de Cristo hacia su madre beatísima, la Virgen María, según el cual el alma de ella fue preservada inmune de la mancha del pecado original en el primer instante de su creación e infusión en el cuerpo, por especial gracia y privilegio de Dios, en vista de los méritos de Jesucristo Hijo suyo, redentor del género humano»[82]. Las palabras empleadas por Alejandro VII son casi las mismas que aquellas con las que Pío IX definió solemnemente la Inmaculada Concepción.

D) La definición de Pío IX se contiene en estas palabras:

> «Declaramos, pronunciamos y definimos que la doctrina que sostiene que la beatísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús Salvador del género humano, está revelada por Dios»[83].

En cuanto al sentido de la fórmula definitoria, ténganse en cuenta las siguientes observaciones[84]:

[80] Bula *Ineffabilis Deus:* Pii IX Acta 1/1, 606.
[81] Cf. J. B. Alfaro, «La Inmaculada Concepción en la Bula "Sollicitudo" a la luz de documentos inéditos»: *RET* 20 (1960) 3-74.
[82] DzS 2015.
[83] Bula *Ineffabilis Deus:* DzS 2803.
[84] Cf. J. B. Alfaro, «La fórmula definitoria de la Inmaculada Concepción», en Academia Mariana Internationalis, *Virgo Immaculata,* o.c., II, 201-274; M. Gordillo, «La definición dogmática de la Inmaculada en la historia de la Bula "Ineffabilis Deus"»: *EstMar* 15 (1955) 327-337.

«La beatísima Virgen María»: el sujeto del privilegio es la persona[85].

«En el primer instante de su concepción»: en el primer instante de su existencia personal, es decir, en el primer momento de la existencia de esta persona, sin determinar en qué momento tiene lugar la «animación» y, consiguientemente, en qué momento empieza a ser persona. Toda la doctrina de la Inmaculada Concepción se refiere a la concepción pasiva y, por supuesto, a la concepción pasiva perfecta, al primer momento de la existencia de María como persona, lo cual será, sin duda, el momento en que se unen el cuerpo y el alma. En todo caso, se excluye que la persona de María en algún momento de su existencia no haya estado justificada, es decir, haya estado en el estado de pecado original.

«Por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente»: en la Bula, gracia y privilegio se toman como sinónimos. Privilegio etimológicamente es excepción de una ley. Pero aquí no se toma en este su sentido estricto, sino de modo que significa meramente (como consta de los trabajos preparatorios de la redacción de la Bula) una gracia y beneficio singular, es decir, concedido a la Santísima Virgen María y no comúnmente a los otros hombres; «singular» porque se ha concedido solamente a ella o, por lo menos, sólo consta que se le haya concedido a ella. Téngase en cuenta que si la palabra «privilegio» se hubiera utilizado en la Bula en su sentido estricto de excepción de una ley, la Bula habría ciertamente definido que María no contrajo el pecado original, pero que habría tenido el «débito» de contraerlo (cuestión discutida de la que la Bula quiso prescindir); en efecto, la palabra «privilegio» en su sentido estricto hubiera presupuesto la existencia de una ley que exigía que María tuviera el pecado original, ley de la que María habría sido eximida[86].

«En atención a los méritos de Cristo Jesús Salvador del género humano»: este privilegio se da en María por los méritos previstos de Cristo. En la Bula se dice «Salvador» (y no «Redentor», como se decía, p.e., en el documento de

[85] En la Bula de Alejandro VII, el sujeto del privilegio era «el alma» de María.
[86] Los teólogos que niegan que María haya tenido el «débito» del pecado original piensan que ya la misma ley de transmisión del pecado original no incluía a María; en este sentido, hablando propiamente, María no habría sido eximida de la ley, sino que no habría sido incluida en ella.

Alejandro VII); por ello debe decirse que no se ha definido que la Virgen Santísima ha sido redimida, aunque, en realidad, esta verdad se deduce de la expresión empleada por la Bula y por ello debe calificarse como doctrina teológicamente cierta[87]. Quizás el fondo de la cuestión era no definir que lo que técnicamente se conocía como «redención preservativa» (preservación de María con respecto al pecado original por la previsión de los méritos de Cristo) fuera redención en el sentido estricto de la palabra.

«De toda mancha de la culpa original»: esta fórmula suprime en la Santísima Virgen todo aquello que en el estado en que nacemos tiene verdadera razón de pecado. Por tanto, la definición en cuanto tal no dice nada de las consecuencias del pecado original (p.e., si María tuvo concupiscencia, la cual ciertamente «procede del pecado e inclina al pecado», pero no es pecado «verdadera y propiamente»[88]) ni del «débito» del pecado original (que tampoco tiene en sí razón de pecado).

«Preservada»: esta palabra está en conexión ideológica con la expresión «en atención a los méritos de Cristo Jesús». No significa solamente que María no tuvo el pecado original («inmune»), sino que connota además, por lo menos, la posibilidad de tenerlo; con otras palabras, se indica que María, si no hubiera sido preservada, por lo menos habría podido tener el pecado original. Adviértase, sin embargo, que esta

[87] Se puede decir también que es «doctrina católica», en cuanto que ha sido enseñada por Pío XII («Etenim si rem funditus diligenterque perspicimus, facile cernimus Christum Dominum perfectissimo quodam modo divinam Matrem suam revera redemisse»: Enc. *Fulgens corona:* DzS 3909) y por el Concilio Vaticano II («Intuitu meritorum Filii sui sublimiore modo redempta»: LG 53: AAS 57 [1965] 58). En la Bula *Ineffabilis Deus* se hallan estas palabras: «Omnes pariter norunt quantopere sollicite fuerint Sacrorum Antistites vel in ipsis ecclesiasticis conventibus palam publiceque profiteri, sanctissimam Dei Genitricem Virginem Mariam ob praevisa Christi Domini Redemptoris merita nunquam originali subiacuisse peccato, sed praeservatam omnino fuisse ab originis labe, et idcirco sublimiori modo redemptam» (Pii IX Acta 1/1, 605). Para la cuestión en sí misma cf. J. B. ALFARO, «María salvada por Cristo»: *RET* 22 (1962) 37-56.

[88] Cf. CONCILIO DE TRENTO, Ses. 5ª, *Decreto sobre el pecado original,* canon 5: DzS 1515. Sin duda, María estuvo inmune de la concupiscencia; pero ello no es mera deducción del dogma de la Inmaculada Concepción o de la fórmula de su definición dogmática, sino postulado de su dignidad de Madre de Dios y condición de posibilidad de su entrega ilimitada a Dios (no impedida por la concupiscencia); sobre este aspecto de la inmunidad de concupiscencia en María, cf. J. A. DE ALDAMA, «Principios sobrenaturales de la psicología de María»: *EstMar* 38 (1974) 77-84.

idea es diversa de la idea del «débito», que Escoto expresaba con estas palabras. «Habría sido [...] enemiga [...], si no hubiera sido preservada»[89]; la idea de «débito» no connota la posibilidad, sino el hecho del pecado original, si María no hubiera sido preservada.

«Está revelada por Dios»: la Inmaculada Concepción es una verdad revelada y definida en cuanto tal; es, por tanto, un dogma de fe.

e) *Negaciones de la Inmaculada Concepción después de su definición*[90]

Aunque Lutero fue favorable a la Inmaculada Concepción[91], los protestantes posteriores la niegan apelando al principio de la «sola Escritura», ya que piensan que este dogma no se encuentra en la Sagrada Escritura.

Entre los orientales separados no hay negaciones de la Inmaculada antes del siglo XVII; sólo entonces comenzó a haberlas por influjo del protestantismo[92]. Entre los orientales separados, en todo caso, después de la definición de Pío IX, hubo una gran reacción negativa, explicable, sobre todo, porque se trataba de una definición papal.

Por el mismo motivo, los vetero-católicos, que se habían separado de la Iglesia por la definición de la infalibilidad pontificia en el Concilio Vaticano I, después de separarse de Roma y en plena actitud lógica con lo que había sido el motivo fundamental de su separación, rechazaron este dogma, definido por el Sumo Pontífice.

[89] Véase la referencia de estas palabras de Escoto más arriba en la nota 65.

[90] Cf A. CARR - G. WILLIAMS, «Mary's Immaculate Conception», a.c., 333.

[91] Véase más arriba las referencias que he hecho en el cap. II, nota 54.

[92] Sin duda, se pueden citar algunas pocas excepciones de negaciones anteriores, pero la oposición de mayor importancia sólo empieza bajo influjo del protestantismo; la primera posición negativa de un patriarca oriental se da en el siglo XVII en la respuesta a una pregunta de la Universidad luterana de Helmstadt. Para toda la cuestión, cf. M. GORDILLO, *Compendium Theologiae Orientalis,* o.c., 134-152; D. STIERNON, «Marie dans la Théologie orthodoxe gréco-russe», a.c., 277-308.

Capítulo IX

LA ASUNCIÓN DE MARÍA[1]

El dogma de la Asunción significa la glorificación corporal anticipada de la Santísima Virgen, es decir, que María, después de su vida terrestre, se encuentra en aquel estado en el que se hallarán los justos después de la resurrección final[2].

[1] J. A. de Aldama, «Mariologia» n.214-223, a.c., 459-466; Íd., «Teología de la Asunción», a.c., 33-52; J. B. Alfaro, *Adnotationes in tractatum de Beata Virgine Maria,* o.c., 201-233; C. Balić, *Testimonia de Assumptione Beatae Virginis Mariae ex omnibus saeculis.* I: *Ex aetate ante Concilium Tridentinum* (Roma 1948); II: *Ex aetate post Concilium Tridentinum* (Roma 1950); D. Bertetto, *Maria, Madre universale nella storia della salvezza,* o.c., 141-165; G. Calvo Moralejo - St. Cecchin (eds.), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio. Significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica.* Atti del 1.° Forum Internazionale di Mariologia, Roma, 30-31 ottobre 2000 (Ciudad del Vaticano 2001); L. P. Everett, «Mary's Death and Bodily Assumption», en J. B. Carol, *Mariology,* o.c., II, 461-492; C. Feckes, «Die Gnadenausstatung Mariens, V: Mariens Endbegnadigung: Ihre Aufnahme in den Himmel», en P. Sträter, *Katholische Marienkunde,* o.c., II, 162-178; C. J. Fuerst, *Mariologia,* o.c., 162-180; J. Galot, «Le mystère de l'Assomption», en H. du Manoir, *Maria,* o.c., VII, 153-237; G. Gironés, *La humanidad salvada y salvadora...,* o.c., 35-38, 157-159; M. Jugie, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale* (Ciudad del Vaticano 1944); Íd., «Assomption de la Sainte Vierge», en H. du Manoir, *Maria,* o.c., I, 619-658; M. Ponce Cuéllar, *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia,* o.c., 413-441; Professoren der Philosophischen Theologischen Hochschule St. Georgen, *Die leibliche Himmelfahrt Mariens* (Frankfurt a.M. 1950); K. Rahner, *Zum Sinn des Assumpta-Dogma*: *Schriften zur Theologie,* I (Einsiedeln [4]1960) 239-252; G. M. Roschini, *Maria santissima nella storia della salvezza,* o.c., III, 451-632; E. Sauras, *La Asunción de la Santísima Virgen* (Valencia 1950); A. Wenger, *L'Assomption de la T.S. Vierge dans la Tradition Byzantine du VIe au Xe siècle. Études et Documents* (París 1955); A. Ziegenaus, «Marie in der Heilsgeschichte. Mariologie», a.c., 309-348.

[2] Ésta es la interpretación del dogma de la Asunción que da Pablo VI en su *Profesión de fe* 15: AAS 60 (1968) 438-439: «Beatissima Virgo Maria Immaculata, expleto terrestris vitae cursu, corpore et anima ad caelestem gloriam est assumpta et Filio suo, qui resurrexit a mortuis, similis reddita, sortem omnium iustorum in antecessum accepit». De los intentos de reintepretación de este dogma trataremos al final de este capítulo.

1. Fundamentos bíblicos del dogma

Algunos autores[3] descubren el último fundamento bíblico de la doctrina de la Asunción en la descripción de Ap 12,1: «Y una gran señal apareció en el cielo: una Mujer vestida de sol, y la luna debajo de sus pies y sobre su cabeza una corona de doce estrellas»[4]. Pero si se considera la perícopa en su conjunto, sus afirmaciones paradójicas, que suponen a la mujer en el cielo, la cual, sin embargo, da a luz en medio de dolores y padece todavía la persecución del dragón, hacen imposible tomar este texto como fundamento por sí solo sólido (aunque se puedan encontrar soluciones a esas afirmaciones paradójicas)[5].

2. Otros[6] recurren, como fundamento, al Protoevangelio (Gén 3,15). Sin embargo, hay que confesar que es más difícil deducir de este texto un argumento puramente bíblico con respecto a la Asunción corporal que con respecto a la Inmaculada Concepción. Dejando aparte la traducción de la Vulgata, que hablaría de una victoria total de la mujer sobre la serpiente (ya que se trata de una traducción equivocada), el término directamente afirmado en el texto consiste en la enemistad entre María y la serpiente, que se coloca en paralelismo con la enemistad de Cristo mismo con el diablo[7]. La idea de enemistad se concibe inmediatamente como exclusión de pecado, pero no está en una conexión tan inmediata y clara con la idea de glorificación corporal.

[3] M. JUGIE, «Assomption de la Sainte Vierge», a.c., 627-630; cf. también A. FEUILLET, «La Vierge Marie dans le Nouveau Testament», a.c., 64-65, nota 108, donde se encontrarán más referencias.

[4] Adviértase que el texto griego utiliza la preposición ἐν; por ello, habría que decir que la gran señal, más que aparecen *en* el cielo, aparece *dentro* del cielo (la preposición castellana «en» es mucho más débil).

[5] Cf. J. GALOT, «Le mystère de l'Assomption», a.c., 161. El mismo Feuillet, a quien, por lo demás, no desagrada la exégesis asuncionística de este pasaje, escribe: «Il reste d'ailleurs bien entendu que ce passage de l'Apocalypse est en toute hypothese insufissant à lui tout seul comme base du dogme de l'Assomption» (A. FEUILLET, «La Vierge Marie dans le Nouveau Testament», a.c., 65). Véanse las observaciones que he hecho en el cap. V de este mismo libro y que, a mi juicio, obligan a interpretar la expresión «en el cielo» meramente como pertenencia de la mujer a lo celeste.

[6] Así, p.e., K. WENNEMER, «Die Aufnahme Mariens in den Himmel und die Hl. Schrift», en PROFESSOREN ST. GEORGEN, *Die leibliche Himmelfahrt Mariens,* o.c., 35-45.

[7] Recuérdese la expresión de Pío IX en la Bula definitoria de la Inmaculada Concepción, al hablar del Protoevangelio: «ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias». Véase el texto en la nota 4 del capítulo VIII; en ese mismo capítulo, en el párrafo «Los fundamentos bíblicos del dogma», hemos estudiado el alcance de esta expresión.

3. Por ello, muy razonablemente, Pío XII en la Constitución apostólica *Munificentissimus Deus* procedió con un método mixto (y, en este sentido, no meramente bíblico), que implica una argumentación compleja: *a)* Los Padres desde el siglo II afirman una especial unión de María, la Nueva Eva, con Cristo, el Nuevo Adán, en la lucha contra el diablo[8]. *b)* Según el Protoevangelio (Gén 3,15), la lucha de Cristo contra el diablo había de terminar en la victoria total sobre el demonio. *c)* Según San Pablo (Rom 5 y 6; 1 Cor 15,21-26; 54-57), la victoria de Cristo contra el diablo fue victoria sobre el pecado y la muerte. *d)* Hay que afirmar una especial participación de María (que habrá de ser plena, dado el carácter de su asociación a la lucha) en esta victoria de Cristo, victoria de la que es parte esencial y último trofeo la resurrección de Cristo: la especial participación de María en la victoria de Cristo no podría considerarse completa sin la glorificación corporal de María (cf. 1 Cor 15,54)[9].

2. Doctrina de la Tradición

1. *Los Apócrifos*, ya antes del siglo IV[10], nos ofrecen numerosas narraciones del tránsito de la Santísima Virgen.

[8] Pío XII propone este primer paso de la argumentación, no como bíblico, sino como patrístico.

[9] El texto puede verse en DzS 3901. La glorificación corporal anticipada de María es tanto más obvia si se admite, como mantuvo la exégesis patrística casi unánimemente, que Mt 27,52-53 testifica que algunos santos, después de la resurrección de Cristo, obtuvieron ya la resurrección gloriosa y definitiva (es decir, que no se trató de una resurrección para volver a morir, como fue, p.e., la de Lázaro); sobre la cuestión cf. H. ZELLER, «Corpora sanctorum. Eine Studie zu Mt. 27,52-53»: *ZKTh* 71 (1949) 385-465.

[10] Aunque E. COTHENET, «Marie dans les Apocryphes», en H. DU MANOIR, *Maria,* o.c., VI, 117-148, quizás exagera un poco la antigüedad de algunos «transitus» (colocándolos a comienzos del siglo III), no parece que se pueda seguir sosteniendo la posición de M. JUGIE, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge,* o.c., 107, el cual consideraba a todos los «transitus» posteriores al Concilio de Éfeso y escritos solamente a finales del siglo V o comienzos del VI; cf. J. GALOT, «Le mystère de l'Assomption», a.c., 162-163. Una buena visión de conjunto del tema en G. ARANDA PÉREZ, «Introducción general», en ID. (ed.), *Dormición de la Virgen. Relatos de la tradición copta* (Madrid 1995) 13-59.

En ellos se encuentra una tradición histórica antiquísima sobre su muerte[11]. La glorificación corporal de María no podía ser objeto de testimonios históricos, por ser un hecho trascendente[12]. Sin embargo, tales narraciones se desarrollan en una línea afirmativa de esa glorificación. El *Transitus* escrito por el Pseudo-Melitón (quizás a finales del siglo IV) realizó un gran progreso, ya que afirma la resurrección definitiva del cuerpo de María y su elevación a los gozos del paraíso en intimidad completa y permanente con Cristo glorioso[13]; hay que advertir, por tanto, que en él el concepto de Asunción es el de resurrección anticipada[14]; pero tiene aún mayor importancia el que este escrito, aparte de su narración fantástica, se esfuerza por ofrecer una justificación teológica de la Asunción: indica, como su fundamento, la maternidad y la virginidad de María[15]. Gregorio de Tours († 594) dio una amplia difusión en Occidente a las ideas de este apócrifo[16].

2. También en el siglo IV se encuentra *el testimonio de San Epifanio,* el cual, aunque diga que no sabe nada, con certeza, del tránsito de María, admite la posibilidad de que

[11] «Malgré bien des obscurités sur l'histoire des *transitus*, il n'est pas téméraire d'affirmer que *dès la fin du IIe siècle* on a commencé à s'interroger sur les derniers moments de la vie de la Vierge» (E. COTHENET, «Marie dans les Apocryphes», a.c., 144). De las afirmaciones de los «transitus» más antiguos se pueden establecer dos puntos: «En dépit de nombreuses contradictions, l'accord s'établit sur le fait de la mort de Marie —à Jérusalem— et de son ensevelissement à Gethsémani» (ibíd., 145).

[12] «Quant à la glorification de Marie, elle échappe par elle-même à toute constatation de témoins; aussi pour l'affirmation de l'Assomption ne peut-il y avoir aucune tradition historique: seules les vues de la foi, avec quelque raisonnement théologique, peuvent y conduire» (J. GALOT, «Le mystère de l'Assomption», a.c., 164).

[13] Cf. ibíd., 169-171. Véanse no pocos párrafos del texto en C. BALIĆ, *Testimonia...,* o.c., I, n.97, p.137-141. Pedro y los Apóstoles piden a Jesús: *«sicut tu devicta morte regnas in gloria, ita resuscitans Matris corpusculum tecum duceres eam laetam in caelum.* Tunc Salvator ait: *Fiat secundum vestram sententiam»* (PSEUDO-MELITÓN, «Transitus sanctae Mariae», en C. BALIĆ, *Testimonia...,* o.c., I, 140). Por este diálogo no admito en esta narración la diferencia de que habla Balić, en ibíd., 141, entre el cielo y el paraíso; por lo demás, según Balić, el paraíso sería escatológico y no el paraíso terrestre.

[14] Cf. J. GALOT, «Le mystère de l'Assomption», a.c., 171.

[15] Cf. C. BALIĆ, *Testimonia...,* o.c., I, n.97, p.141; J. GALOT, «Le mystère de l'Assomption», a.c., 170-171. Balić señala que en este escrito se halla, de alguna manera, la argumentación: *potuit, decuit, fecit.*

[16] Cf. A. GRILLMEIER, «Die Entfaltung des kirchlichen Glaubens an die Aufnahme Mariens», en PROFESSOREN ST. GEORGEN, *Die leibliche Himmelfahrt Mariens,* o.c., 52-53.

su cuerpo glorificado esté en la gloria de los mártires o de que María (en cuerpo y alma) haya permanecido en vida[17].

3. *La Liturgia.* La fiesta de la Dormición se celebra en Jerusalén en el siglo VI y hacia el año 600 en Constantinopla[18]. Enseguida aparece que lo que se celebra, de hecho, es la glorificación de María; más aún, el nombre de la Asunción para esta fiesta parece que es más antiguo que el de la Dormición[19]. A finales del siglo VII la fiesta se introduce en Roma, donde enseguida se llama «Asunción de Santa María». Durante los siglos VIII y IX la fiesta se extiende por todo Occidente. Con ella, la aceptación de la opinión piadosa se hace común en el pueblo cristiano bajo la guía de los Pastores[20].

4. A partir del siglo VIII existen en Oriente muchos *testimonios patrísticos* de la fe en la Asunción: San Modesto de Jerusalén[21], San Germán, patriarca de Constantinopla[22]; San Andrés de Creta[23], San Juan Damasceno[24].

5. En Occidente, en el siglo IX, se compone *una carta* que se presenta *con el nombre de San Jerónimo*, pero que fue escrita por Pascasio Radberto († ca. 865), que representa una reacción contra el creciente movimiento pro-asuncionístico del pueblo. No niega la posibilidad de la Asunción de María. Pero niega que existan testimonios de ella, fuera de los apócrifos, de los que desea separar a los fieles. A veces, el autor parece inclinarse personalmente a la afirmación de la Asun-

[17] «Aut enim mortua est sancta Virgo ac sepulta: in gloria dormitio illius est et in castitate exitus eius et in virginitate corona. Aut interfecta est, ut scriptum est: *Et ipsius animam penetrabit gladius:* inter martyres est gloria eius et in beatitudinibus sacrum illius corpus, per quam lumen mundo inluxit. Aut denique in vita permansit; potest enim Deus quidquid libuerit, efficere; nam illius exitum nemo novit» («Panarion» 78, 23, en C. BALIĆ, *Testimonia...,* o.c., I, n.8, p.11). Sobre la importancia de este texto, cf. A. GRILLMEIER, «Die Entfaltung des kirchlichen Glaubens an die Aufnahme Mariens», a.c., 50-51. Para un estudio de todo el tema en San Epifanio cf. D. FERNÁNDEZ, *De Mariologia Sancti Epiphanii* (Roma 1968) 213-236; E. MEGYER, *Mariologia S. Epiphanii* (Roma 1969) 113-140.

[18] Cf. J. GALOT, «Le mystère de l'Assomption», a.c., 172.

[19] Sobre las primeras homilías en esa fiesta que hoy se conservan, y sobre su teología (quizás más desarrollada que lo que frecuentemente se piensa), cf. ibíd., 176-185. Se trata de homilías del siglo VI.

[20] Cf. A. GRILLMEIER, «Die Entfaltung des kirchlichen Glaubens an die Aufnahme Mariens», a.c., 60.

[21] Cf. C. BALIĆ, *Testimonia...,* o.c., I, n.46, p.77-78; para la cuestión de la autenticidad véase ibíd., 77, nota 2.

[22] Ibíd., n.48, p.79-82.

[23] Ibíd., n.49, p.82-86.

[24] Ibíd., n.50, p.86-90.

ción, sobre todo cuando considera la cuestión de los santos resucitados de que habla Mt 27,52-53. Pero, finalmente, prefiere que la Asunción corporal se considere como dudosa y que la atención de los fieles se centre en lo que es cierto: la glorificación del alma [25].

6. El ciclo de vacilación, que se abre en Occidente con la carta del Pseudo-Jerónimo, puede considerarse cerrado a comienzos del siglo XI con el *tratado del Pseudo-Agustín;* los intentos por identificar a su verdadero autor no han tenido éxito [26]. En todo caso, el principal mérito del tratado radica en haber considerado el misterio de la Asunción exclusivamente a la luz de la Teología y haberle aportado así una amplia base de fundamentos teológicos [27].

7. Entre 1246 y 1276 el tema de la Asunción y la posición afirmativa con respecto a él recibe la forma de una *cuestión escolástica técnicamente tratada.* Ello fue mérito de Gualtero el Canciller y del teólogo franciscano Bartolomé de Bolonia [28]. Por lo demás, a lo largo de la Edad Media son testigos de la creencia en la Asunción: Ricardo de San Víctor, San Pedro Damiano, Pedro de Blois, Abelardo; también los grandes doctores escolásticos: San Alberto Magno, Santo Tomás, San Buenaventura [29]; más aún, en el siglo XV la piadosa opinión había encontrado una aceptación tan general, que el año 1497 la Universidad de París censuró una proposición de cierto predicador, porque era poco favorable a la Asunción [30]. Desde este tiempo, la persuasión de los teólogos es absolutamente común.

8. *Después de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción* comienza un gran movimiento a favor de la definición de la Asunción [31]. En el Concilio Vaticano I, 187 Padres conciliares pidieron la definición de esta verdad [32]. La unanimidad de la fe del pueblo cristiano aparece cada vez con mayor claridad y se manifiesta en las peticiones a favor de la definición dirigidas a la Santa Sede, sobre todo por los obispos [33]. Esta universalidad de la fe, de la que los obispos

[25] Varios párrafos de esta carta pueden verse en C. BALIĆ, *Testimonia...*, o.c., I, n.120, p.181-184. Los elementos que en esta carta pueden ser favorables a la afirmación de la Asunción han sido reunidos por G. QUADRIO, *Il Trattato «De Assumptione Beatae Mariae Virginis» dello Pseudo-Agostino e il suo influsso nella Teologia Assunzionistica Latina* (Roma 1951) 86-90. Una breve exposición de las líneas generales de la carta en C. POZO, «El culto de María en las homilías de Pablo Diácono sobre la Asunción», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De cultu mariano saeculis VI-XI*, o.c., III, 331. Sobre el ambiente de duda en torno al contenido de la fiesta (¿glorificación corporal o glorificación del alma?) que en este tiempo se dio en ambiente carolingio, cf. ibíd., 329-330.

[26] Sobre la datación del tratado y los intentos de identificación de su autor, cf. C. POZO, «El culto de María en las homilías de Pablo Diácono sobre la Asunción», a.c., 332.

[27] G. QUADRIO, *Il Trattato «De Assumptione Beatae Mariae Virginis»...*, o.c., 115-170, expone, con gran precisión, la teología del tratado.

[28] Cf. GUALTERI CANCELLARII ET BARTHOLOMAEI DE BONONIA O.F.M., «Quaestiones ineditae de Assumptione B.V. Mariae», en A. DENEFFE - H. WEISWEILER (eds.) (Monasterii [2]1952).

[29] Cf. C. BALIĆ, *Testimonia...*, o.c., I, n.158, p.213 (Ricardo de San Víctor); n.140, p.196 (San Pedro Damiano; el sermón *De assumptione B. Mariae*, que se le atribuye, habla con mucha mayor certeza, pero no es suyo; cf. C. BALIĆ, ibíd., n.154, p.210-211); n.163, p.216 (Pedro de Blois); n.156, p.212 (Abelardo); n.218, p.291-294 (San Alberto Magno); n.219, p.294-296 (Santo Tomás); n.187, p.238-241 (San Buenaventura). Con razón indica L. P. EVERETT, «Mary's Death and Bodily Assumption», a.c., 486, que la doctrina de la Asunción de María «was unanimously accepted by the great Scholastics of the twelfth and thirteenth centuries many of whom either doubted or explicitely denied the Immaculate Conception». Para los teólogos del siglo XII, cf. A. M. LANDGRAF, «Scholastikertexte aus der Frühscholastik zur Himmelfahrt Mariens»: *ZKTh* 69 (1947) 345-353.

[30] El predicador (Juan Morcelli) no había atacado ni puesto en duda la Asunción de María, sino que había afirmado que no estamos obligados bajo pena de pecado mortal a creer que la Santísima Virgen ha sido asunta en cuerpo y alma, porque no es un artículo de fe. Sin embargo, la persuasión era ya tan fuerte que la Universidad de París no consideró entonces la doctrina de la Asunción como una opinión libre, y, por ello, cualificó la proposición del predicador como «temeraria, scandalosa, impia, scilicet devotionis populi diminutiva, falsa et haeretica, ideo revocanda publice» (C. BALIĆ, *Testimonia...*, o.c., I, n.279, p.368). Adviértase que lo que se cualifica como herejía no es la negación de la doctrina (que todavía no era dogma de fe), sino la afirmación de la licitud de la negación de la doctrina; por lo demás, la palabra «herejía» no tenía frecuentemente entonces el sentido técnico actual; cf. A. LANG, «Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten. Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe: *fides, haeresis* und *conclusio theologica*»: *DT*(Fr) 20 (1942) 207-236, 335-346; 21 (1943) 79-97; ÍD., «Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik»: *DT*(Fr) 22 (1944) 257-290.

[31] Sobre este movimiento, tal y como se desarrolla desde después de la definición de la Inmaculada hasta el Concilio Vaticano I (coexistiendo, en parte, con el Concilio mismo), cf. L. BELLOLI, *La Teologia dell'Asunzione dalla definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione alla fine del secolo XIX* (Roma 1956) 7-124.

[32] Sobre el «postulado» en el Vaticano I, cf. ibíd., 124-143.

[33] Cf. G. HENTRICH - R. G. DE MOOS, *Petitiones de Assumptione corporea B.V. Mariae in caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae,* 2 vols. (Roma 1942). Como se explica en el proemio de esta obra: «113 Emorum Cardinalium, 18 Excmorum Patriarcharum, 2.505 Excmoum Archiepiscoporum et Episcoporum, 32.000 Sacerdotum atque Religiosorum, 50.000 Religiosarum, 8.000.000 fidelium petitiones continentur» (ibíd, I, p.XV). Las peticiones reunidas en la obra se hicieron entre 1849 y 1940; cf. PÍO XII, Enc. *Deiparae Virginis* (1-5-1946): AAS 42 (1950) 782-783.

daban testimonio, ofreció el más firme fundamento a la definición[34], y se manifestó, sin posibilidad de duda, en las respuestas que dieron los obispos a la pregunta de Pío XII[35]: hasta el día 15 de agosto de 1950, de 1.181 obispos residenciales que habían respondido, 1.169 habían dado respuesta afirmativa: 22 habían respondido negativamente, de los cuales sólo 6 (0,47%) dudaban si la Asunción era verdad revelada o no (los demás negativos, lo eran en cuanto que no juzgaban oportuna la definición); de los abades y prelados *nullius,* 57 de 59 eran positivos; de los vicarios apostólicos, 203 de 206; de los obispos titulares, 376 de 381; los restantes no incluidos en estas categorías (13 cardenales, 59 prefectos apostólicos y 7 superiores de misiones) eran todos afirmativos[36].

9. El día 1 de noviembre de 1950, *Pío XII definió solemnemente la Asunción de la Santísima Virgen María:* «proclamamos, declaramos y definimos ser dogma divinamente revelado, que la Inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen María, cumplido el curso de su vida terrestre, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial»[37].

[34] «Quoniam igitur universa Ecclesia, in que viget Veritatis Spiritus, qui quidem eam ad revelatarum perficiendam veritatum cognitionem infallibiliter dirigit, multipliciter per saeculorum decursum suam fidem manifestavit, et quoniam universi terrarum orbis Episcopi prope unanimi consensione petunt, ut tamquam divinae et catholicae fidei dogma definiatur veritas corporeae Assumptionis Beatissimae Virginis Mariae in Caelum [...] momentum Providentis Dei consilio praestitutum iam advenisse putamus, quo insigne eiusmodi Mariae Virginis privilegium sollemniter renuntiemus» (Pío XII, Const. dogmática *Munificentissimus Deus*: AAS 42 [1950] 769).

[35] «Praesertim autem nosse quam maxime cupimus, an vos, Venerabiles Fratres, pro eximia vestra sapientia et prudentia censeatis Assumptionem corpoream Beatissimae Virginis tamquam dogma fidei proponi ac definiri posse, et an id cum clero et populo vestro exoptetis» (Pío XII, Enc. *Deiparae Virginis* [1 mayo 1946]: AAS 42 [1950] 783).

[36] Cf. J. Galot, «Le mystère de l'Assomption», a.c., 188, nota 108, quien toma estas cifras del artículo publicado por Hentrich en *L'Osservatore Romano* (16/17-8-1950). W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung,* o.c., 271, reproduce las cifras más importantes, tomándolas de una «Mitteilung des Blattes "Arriba", Organ der spanischen Falange, vom 1. November 1950». Resulta sorprendente que Delius haya tenido que recurrir a una fuente tan poco accesible para un autor alemán (y tan poco primaria en este tema), existiendo otras más obvias, como las que cito al comienzo de esta nota; el mero hecho de tener así la posibilidad de añadir la frase picante «Organ der spanischen Falange», que nada tiene que ver con la cuestión teológica de la definibilidad de la Asunción, no justificaría el recurso a una fuente tan inesperada.

[37] Pío XII, Const. apostólica *Munificentissimus Deus:* DzS 3903.

Para el sentido de la fórmula definitoria ténganse en cuenta las siguientes observaciones[38]:

«Ser dogma divinamente revelado»: no se dice solamente que la doctrina de la Asunción «está revelada por Dios» (como definió Pío IX de la Inmaculada Concepción[39]), sino que es dogma; *quizás* se indica con ello que la Asunción no sólo está revelada en sí misma, sino que ya anteriormente a la definición de Pío XII había sido propuesta como revelada por el Magisterio ordinario, como constaba con evidencia por las respuestas de los obispos.

«La Inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen»: son aposiciones al nombre de «María»; dicho con otras palabras: se afirma en la fórmula definitoria que María (la cual es Inmaculada, Madre de Dios y siempre Virgen) ha sido asunta; pero no se dice que fue asunta *porque* es Inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen. En la fórmula definitoria no se indica cuál es el fundamento especulativo del que la Asunción puede deducirse sistemáticamente[40].

«Cumplido el curso de su vida terrestre»: esta fórmula fue escogida para no definir si María murió o no[41]. De este hecho, como es evidente, no puede deducirse que la fórmula definitoria *favorezca* la negación de la muerte de María o que la fórmula definitoria declare que la cuestión de la muerte de María sea teológicamente libre. Con esta fórmula no se hace más que dejar la cuestión de la muerte en el estado en que se encontraba antes de la definición[42]. La conexión entre esta frase y el verbo «fue asunta» muestra que la Asunción

[38] Véase el comentario de I. Filograssi, «Constitutio Apostolica "Munificentissimus Deus"...», a.c., 483-525; para la fórmula definitoria, especialmente 516-522.

[39] Pío IX, Bula *Ineffabilis Deus:* DzS 2803.

[40] Sin embargo, fuera de la fórmula definitoria, en la misma Const. apostólica *Munificentissimus Deus* se indican estos tres privilegios como razones teológicas a favor de la Asunción; cf. AAS 42 (1950) 754 y 762-763.

[41] La controversia sobre la muerte (previa a su Asunción) o la inmortalidad de María alcanzó una cierta viveza en vísperas de la definición del dogma de la Asunción. Véase, como representante de la posición favorable a la inmortalidad de María, T. Gallus, *La Vergine immortale* (Roma 1949). A su nombre habría que añadir los de M. Jugie y G. M. Roschini; una buena información sobre la discusión en J. Finkenzeller, «Tod Mariens», en *Marienlexikon* 6, 436-438.

[42] Parece que hay que mantener en absoluto el hecho de la muerte de María y que está impuesto por la Tradición, que se manifestó claramente durante muchos siglos; cf. J. B. Alfaro, *Adnotationes in tractatum de Beata Virgine Maria,* o.c., 218-233.

tuvo lugar *pronto* después del fin de la vida terrestre de María[43].

«En cuerpo y alma»: evidentemente hay que entender cuerpo y alma como unidos entre sí, de manera que María sea, en esta glorificación suya, una persona humana viva en toda su realidad existencial humana.

«A la gloria celestial»: se trata de la glorificación celeste y definitiva de María en cuanto al alma y al cuerpo; se define que María se encuentra en aquel estado en que estarán los justos después de la resurrección final.

«Asunta»: no significa una traslación local, sino un cambio de estado.

3. La reinterpretación de la Asunción de María[44]

Ya en la introducción de este libro señalé cómo la Asunción de María puede constituir un punto de referencia para enjuiciar la nueva tendencia escatológica que pretende colocar, para cada hombre, la resurrección en el momento mismo de su muerte. Allí hice alusión a las dificultades que la nueva tendencia escatológica encierra en cuanto lleva a una espiritualización del realismo eclesiástico de la resurrección y en cuanto reduce la Asunción a la glorificación normal de cualquier santo, y, consecuentemente, su definición dogmática a una mera canonización, es decir, declaración infalible de que María ha sido glorificada por Dios como cualquier otro santo que resucitaría gloriosamente (según estas nuevas ideas escatológicas) en el momento mismo de morir[45]. El problema no se resuelve con poner un doble título de María a esa glorificación: su santidad moral y su dignidad de Madre de Dios; con ello se aumentan sus títulos para ser «canonizada», pero no se explica, en el dogma mismo de la Asunción, ningún elemento que no sea común en los demás santos. No necesito repetir aquí el

[43] *Pronto* después de su muerte (si murió, como hay que mantener) o inmediata y directamente después de terminada su vida terrestre (si se dijera que María no murió); cf. ibíd., 206.

[44] Para una visión de conjunto de la problemática cf. C. BALIĆ, «De Assumptione B.V. Mariae in recenti theologia», en *Διακονία πίστεως (Homenaje a J. A. de Aldama),* o.c., 185-215; C. POZO, «El dogma de la Asunción en la nueva escatología», a.c., 173-188.

[45] Véase más arriba p.336.

carácter paradójico que tendría la definición de la Asunción reducida a «canonización de María»[46].

En un artículo sobre «La Escatología y la Asunción», D. Flanagan ha creído poder justificar la conciliabilidad de la nueva tendencia escatológica con la Asunción apelando al hecho de que en la fórmula definitoria de la Asunción falta toda expresión que califique a ésta como privilegio singular conferido únicamente a María; el contraste de esta ausencia con la presencia de la expresión «por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente», cuando Pío IX definió la Inmaculada[47], sería especialmente significativo[48]. ¿No se sugeriría así la posibilidad de interpretar la Asunción de María como proceso común a todos los hombres que resucitarían al morir?

Es reconfortante encontrar en una autora escandinava una explicación mucho más honda de la ausencia de estas expresiones de privilegio, cuando se trata de la Asunción de María, y de la diferencia de lenguaje en el caso de la Inmaculada. En el dogma de la Inmaculada se trata de una exclusividad fundamental de la condición de María comparada con la de los demás hombres. En el caso de la Asunción existe una diferencia en la realización *anticipada* del destino final y de la resurrección gloriosa a la que todos los justos están destinados. La *anticipación* de esa resurrección común indica lo propio del dogma mariano, pero, al mismo tiempo, señala un destino común futuro hacia el que se encaminan todos los justos; ello explica que no se hable con términos de

[46] La reintepretación de la Asunción en la línea de reducirla a un proceso que se daría también en todos los justos, comenzó muy poco después de la definición dogmática de la Asunción de María con el artículo de O. KARRER, «Das neue Dogma und die Bibel»: *Neue Zürcher Zeitung* (22-11-1950).

[47] Pío IX, Bula *Ineffabilis Deus:* DzS 2803.

[48] «En outre, on peut considérer que les auteurs de la formule de la définition avaient toute liberté pour qualifier l'Assomption de privilège unique conferé seulement à Marie. Ils ne le firent point. Il est donc raisonnable d'attribuer une certaine signification à l'absence, dans la formule de la définition, de toute assertion selon laquelle l'Assomption est un privilège unique. On peut suggérer que cette absence devient encore plus significative lorsqu'on compare la formule de la définition de l'Assomption, aux mots employés par Pie IX pour définir l'Immaculée Conception. Dans le cas de cette dernière vérité, le Pape la qualifie par ces mots: *singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio.* Il apparaît clairement qu'il a voulu souligner l'unicité de ce privilège» (D. FLANAGAN, «L'eschatologie et l'Assomption»: *Conc* 41 [1969] 124).

singularidad que evocarían más bien algo exclusivo de su condición[49].

[49] «Par son privilège d'être *assumpta* en corps et en âme, Marie se distingue donc du reste de l'humanité en tant que pour elle la plénitude finale est déjà réalisée. La perspective est entièrement eschatologique; il ne s'agit pas, comme dans la définition de 1854, d'une exclusivité fondamentale de la condition de Marie comparée à celle des autres hommes, mais d'une différence venant de l'actualisation anticipée de la résurrection commune. Notons que la première définition parle de *singularis gratia et privilegium*, tandis que la seconde se borne à affirmer l'assomption de l'être total de Marie» (K. E. BØRRESEN, *Anthropologie Médiévale et Théologie Mariale* [Oslo 1971] 116; véase también 118-119).

CAPÍTULO X

MARÍA, NUEVA EVA[1]

Ya en el capítulo I de este libro, al exponer las dos tendencias cristotípica y eclesiotípica existentes en la Mariología contemporánea, aparecía la cuestión de si María ha de considerarse trascendente o paralela a la Iglesia. Convendría reconocer que la reflexión sobre la relación entre María y la Iglesia no es primitiva en la tradición[2]; tampoco puede serlo, por ello, la concepción concreta de esa relación en la línea de trascendencia o paralelismo de María con respecto a la Iglesia.

1. El tema de la «nueva Eva»

El tema verdaderamente primitivo es el del paralelismo con que se contraponen Eva-María[3], que aparece por vez primera en San Justino[4]. Encontramos así un preludio, en

[1] Cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II*, o.c., 264-299; L. CIGNELLI, *Maria nuova Eva nella Patristica greca*, o.c.; H. COATHALEM, *Le parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XIIe siècle*, o.c.; E. GULDAN, *Eva und Maria. Eine Antithese und Bildmotive* (Graz 1966); MARIOLOGICAL SOCIETY OF AMERICA, *MarSt* 9 (1958); A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria...*, o.c.; E. ROMERO POSE, «El paralelismo Eva-María en la primera teología cristiana»: *EstMar* 64 (1998) 157-176; SOCIEDAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA, *EstMar* 18 (1957); SOCIETÉ FRANÇAISE D'ÉTUDES MARIALES, *ÉtMar* 12-15 (1954-1957); M. STAROWIEYSKY, *Maria-Eva in traditione Antiochena*, o.c.

[2] «C'est saint Ambroise qui, le premier, pose le principe de la comparaison entre la mère du Christ et l'Église. Mais le thème ne prend vigueur qu'à partir de Bède le Vénérable et des théologiens de Charlemagne, pour s'amplifier dans la littérature monastique du XIIe siècle» (G. PHILIPS, «Marie et l'Église. Un thème théologique renouvelé», en H. DU MANOIR, *Maria*, o.c., VII, 375).

[3] «La nouvelle Ève! Il n'est pas de titre marial qui ait connu une tradition aussi limpide et aussi constante. C'est le thème qu'on ne cesse de reprendre avec une sainte routine, depuis Justin qui nous le présente le premier, jusqu'à saint Bernard et saint Alphonse, les Docteurs de la médiation de Marie» (C. DILLENSCHNEIDER, *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori*, II, o.c., 111-112).

[4] «Porque Eva, siendo virgen e incorrupta, habiendo concebido por la palabra salida de la serpiente, dio a luz desobediencia y muerte; y María, la

O el de estas otras de San Cipriano:

> «De ella [de la Iglesia] nacemos, con su leche somos nutridos, con su espíritu somos animados.[...] Ya no puede tener a Dios como Padre el que no tiene a la Iglesia como madre»[31].

La larga permanencia —al menos en sus aspectos prevalentes— de esta diversidad de perspectiva hace que mientras que la Iglesia aparece bajo la imagen del arca de Noé desde Tertuliano[32], a María no se aplicará esta representación con certeza en la tradición latina antes del Pseudo-Bernardo[33].

Hay que decir, en conclusión, que durante un largo período el tema de la «nueva Eva» aplicado a María y a la Iglesia, aunque contenga una idea común de participación de ambas en la obra salvadora de Cristo, no coincide adecuadamente en ellas, sino que más bien alude a esferas distintas de cooperación.

2. María y la Iglesia. La intercesión de María

Poco a poco, sin embargo, el mismo hecho de que un tema común —«la nueva Eva»— se aplicaba a dos figuras diversas, tenía que llevar a reflexionar sobre esas dos figuras y a compararlas entre sí. A los dos paralelismos tradicionales Eva-María y Eva-Iglesia se va a añadir un tercero que jugará un papel importante de puente: María-Iglesia. Habría que colocar en San Ambrosio el punto de partida de esta comparación explícita[34].

Ecclesia et omnis gratia» *(Adversus haereses* 3, 24, 1: SC 211,472-474 [PG 7,966]).

[31] «Illius [Ecclesiae] foetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu eius animamur. [...] Habere iam non potest Deum Patrem, qui Ecclesiam non habet matrem» *(De unitate Ecclesiae* 5-6: CCL 3,253 [PL 4,502-503]).

[32] «Ecclesia est arcae figura» *(De baptismo* 8, 4: CCL 1,283 [PL 1,1209]).

[33] «Arca Noë significavit arcam Ecclesiae. [...] Arca etiam Noë significavit arcam gratiae, excellentiam scilicet Mariae. Sicut enim per illam omnes evaserunt diluvium; sic per istam peccati naufragium. [...] Per illam octo animae tantum salvantur, per istam omnes ad aeternam vitam [...] vocantur» *(De Beata Maria Virgine sermo* 6: PL 184,1017).

[34] Véase más arriba el texto de Philips que he trascrito en la nota 2. Una síntesis del pensamiento de San Ambrosio con las referencias a sus obras en G. PHILIPS, «Marie et l'Église. Un thème théologique renouvelé», a.c., 381.

Los resultados de esta reflexión comparativa son del mayor interés. De ella, la figura de María sale enriquecida. Se toma conciencia de que ella, paralelísticamente con la Iglesia, tiene también una función en la aplicación de las gracias; se toma conciencia de su función intercesora. Hay una trasferencia y atribución a María del campo que primeramente se reservaba a la cooperación de la Iglesia. Este descubrimiento y este enriquecimiento tienen correlación con el nacimiento y el desarrollo del culto de intercesión a María. La existencia de ese culto no puede demostrarse en los dos primeros siglos[35]. Pero oraciones a María —pienso, sobre todo, en la popularísima *Sub tuum praesidium*— existen antes del Concilio de Éfeso[36]. Aproximadamente contemporáneo del papi-

[35] Cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II,* o.c., 360, donde se refiere también a otros pasajes de su obra en los que expone los motivos por los que no cree convincentes los testimonios de culto de invocación que, a veces, se ha querido descubrir en San Ireneo y en los *Oracula Sibyllina*.

[36] En 1938 se daba a conocer el papiro en que se contenía esta plegaria (Papyrus n.470 de la John Rylands Library de Manchester). El primer estudio sobre él es el de F. MERCENIER, «L'antienne mariale grecque plus ancienne»: *Le Muséon* 52 (1939) 229-233. Mejoró su reconstrucción del texto O. STEGMÜLLER, «Sub tuum praesidium. Bemerkungen zur ältesten Überlieferung»: *ZKTh* 74 (1952) 76-77. Traducido de su forma original dice: «Bajo tu misericordia nos refugiamos, oh Theotókos, no desprecies nuestras súplicas, sino líbranos del peligro, sola pura, sola bendita». La datación ha dado lugar a una cierta controversia. De las consideraciones de Mercenier se deducía que había que situarla entre 300 y 450. La primera fecha se determina por el tipo de escritura. La segunda porque existe una traducción copta, la cual supondría que el texto original es anterior a la ruptura de los monofisitas, ya que «depuis de la séparation de l'Église nationale monophysite avec l'Église officielle, au Ve siècle, il n'y a jamais eu entre l'Égypte et Byzance de reprise de relations explicant une influence liturgique de l'une sur l'autre» (F. MERCENIER, «L'antienne mariale grecque plus ancienne», a.c., 229, nota 2); esta segunda argumentación, sin embargo, no es demostrativa, ya que no consta que la traducción copta sea antigua; además, sólo se encuentra en el *Horologion* católico y no en el monofisita; del texto copto dependería también la traducción etiópica; G. GIAMBERARDINI, *La Mediazione di Maria nella Chiesa egiziana* (Il Cairo 1952) 6-9. Por razones que no a todos parecerán convincentes (es bastante artificial la relación terminológica que hace con los *Acta Thomae),* O. STEGMÜLLER, «Sub tuum praesidium...», a.c., 77-82, establece una fecha no anterior a finales del siglo IV y no posterior al año 500. Teniendo en cuenta, como escribe Jouassard, que el Concilio de Éfeso «a constitué une étape, non un tournant brusque», pienso que tiene razón al afirmar que «il serait non moins hasardeux d'affirmer que la prière serait, comme origine, postérieure au concile d'Éphèse» («Maternité spirituelle: Première Tradition»: *ÉtMar* 16 [1959] 60). Sostienen igualmente que la oración es preefesina I. CECCHETTI, «Sub tuum praesidium», a.c., 1468-1472; M. JOURJON, «Aux origines de la prière d'intercession de Marie...», a.c., 46; P. G. VANNUCCI, «La più antica preghiera alla Madre di Dio»: *Mar* 3

ro en que se encontró esta plegaria es el grafito con el saludo «Ave Maria» en griego, descubierto no hace mucho en la sinagoga judeocristiana de Nazaret[37]. San Gregorio Nacianceno pone una oración dirigida a María en labios de una virgen llamada Justina, que estaba en peligro de perder su virginidad[38]. Aparte de este culto privado, surge en el siglo V la primera fiesta litúrgica de la Virgen, el «día de María Theotókos»[39]. Ya antes de la fiesta, hacia la mitad del siglo IV ha de situarse la introducción de la mención de María en Oriente en el canon de la Misa[40]. No pretendo describir aquí el desarrollo postefesino del culto[41]; me interesaba tan sólo fijar su comienzo.

He escrito, unas líneas más arriba, que el descubrimiento de la función de María en la distribución de las gracias, a través de una reflexión comparativa sobre la relación existente entre María y la Iglesia, corresponde a la aparición del culto mariano de intercesión. Quizás hablando con mayor exactitud, en la medida en que lo permiten los datos que poseemos, habría que decir que el culto es un poco anterior

(1941) 97-101. El que, antes de Éfeso, existiera incluso una fiesta litúrgica de la Madre de Dios refuerza los motivos a favor del origen preefesino de esta oración; véase más adelante la nota 39.

[37] Cf. B. BAGATTI, *L'Église de la Circoncision* (Jerusalén 1965) 106.

[38] *Oratio* 24, 11: SC 284,60-64 (PG 35,1181); cf. M. JOURJON, «Aux origines de la prière d'intercession de Marie...», a.c., 43-44.

[39] Cf. J. A. DE ALDAMA, «La primera fiesta litúrgica de Nuestra Señora»: *EE* 40 (1965) 43-59; R. CARO, «La homilética mariana griega en el siglo V»: *Ecclesiastica Xaveriana* 16 (1966) 79-83; D. M. MONTAGNA, «La liturgia mariana primitiva»: *Mar* 24 (1962) 84-128. R. CARO, «La homilética mariana griega en el siglo V», a.c., 83, concluye que existía a finales del siglo IV una liturgia mariana en Capadocia, que es el primer núcleo de la fiesta de la Anunciación; en Jerusalén y Constantinopla se celebraba «una festividad litúrgica de la maternidad divina, estrictamente vinculada al ciclo navideño y anterior al Concilio de Éfeso».

[40] G. FRÉNAUD, *De B.M.V. in canone missae romanae et in anaphoris liturgiarum orientalium ante VII saeculum*. Estudio leído en el Congreso de Lisboa de 1967 y cuyo texto desapareció en el accidente en que su autor perdió la vida al final del Congreso, al encaminarse de Lisboa a Fátima. Sobre las conclusiones de este trabajo, cf. R. LAURENTIN, «Bulletin sur la Vierge Marie»: *RSPhTh* 52 (1964) 514.

[41] La acentuación de la importancia de María en la piedad y en la predicación, a la que Éfeso dio lugar, es innegable; para Oriente baste remitir a un autor protestante, W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, o.c., 112-126. Sobre la repercusión iconográfica en Roma cf. G. WILPERT, «La proclamazione efesina e i mosaici della basilica di S. Maria Maggiore»: *Analecta Sacra Tarraconensia* 7 (1931) 197-213. Para Occidente cf. la obra clásica de H. BARRÉ, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur* (París 1963), en la que la mayor parte de la documentación es postefesina.

a la reflexión. Sería un caso más en que la vida se ha adelantado a la teología, fenómeno que en Mariología no es infrecuente.

En todo caso, como hemos dicho, la reflexión comparativa entre María y la Iglesia —sujetos ambos de referencia del tema de la «nueva Eva»— llevó a un enriquecimiento del concepto aplicado a María en cuanto que su función no se limitó ya a su intervención en la adquisición de las gracias, sino que se le atribuyó también un influjo en su distribución. No sucedió lo mismo con la figura de la Iglesia. Ésta no salió enriquecida de la reflexión; no se le atribuyó, como consecuencia de ella, una cooperación en la acción por la que Cristo nos adquirió las gracias. No era posible una atribución en esta línea. La Iglesia ha comenzado a existir como consecuencia de esta acción de Cristo, y es obvio que la Iglesia no ha podido cooperar a la obra a la que debe su existencia o, más claro aún, no ha podido cooperar antes de existir.

El resultado final es aleccionador. En un primer estadio, el tema de la «nueva Eva» no se aplica a María y a la Iglesia en el mismo sentido. Posteriormente nace el paralelismo María-Iglesia. Pero el paralelismo es parcial. Se atribuye a María una función paralela a la de la Iglesia en la distribución de las gracias. Pero María conserva otra línea de cooperación en la obra salvadora de Cristo —aquella en que se pensaba exclusivamente cuando se le aplicaba el tema de la «nueva Eva» en los primeros siglos—, es decir, una cooperación en la obra por la que Cristo nos adquirió las gracias, y en esta línea no encuentra paralelo en la cooperación de la Iglesia a la obra salvadora de Cristo (cooperación limitada al plano de la aplicación de esas gracias que previamente Cristo nos ha conseguido, no sin la cooperación del «sí» de María).

CUARTA PARTE

TÍTULOS MARIANOS

INTRODUCCIÓN

Las páginas de este libro pretenden ofrecer la imagen que de María tienen los católicos. Tras una primera parte dedicada a cuestiones preliminares (aunque alguna de ellas sea tan importante como conocer la problemática ecuménica que la figura católica de la Santísima Virgen suscita en los cristianos no católicos, es decir, en los cristianos de otras confesiones), he procurado delinear la figura de María que nos ofrece la Sagrada Escritura, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, para finalmente recoger la figura dogmática de María, la que la Iglesia nos presenta en su magisterio infalible como perteneciente a la fe: los cinco dogmas marianos. Es, sin embargo, evidente que con ello no se agota la presentación de la figura de María que en su vida espiritual tienen ante los ojos los católicos. Ellos la miran como Medianera de gracias y como Reina. A la Medianera acuden en busca de auxilio, a la Reina le prestan el tributo de su acatamiento. Quiero subrayar que en ninguno de esos casos se trata de títulos arbitrarios, aunque tampoco sean verdades marianas definidas como dogmas de fe. Ambos títulos tienen base teológica a la luz de la cual habrá que delimitar el sentido de lo que ellos pretenden expresar. A veces, a través de los títulos, aparecerán problemas concretos que tienen que ser abordados y resueltos teológicamente (pienso de modo especial en la problemática que encierra el adjetivo «universal» añadido a la idea de Mediación de la Santísima Virgen).

CAPÍTULO XI

LA MEDIACIÓN DE MARÍA[1]

1. Un solo mediador y la mediación de María

El texto de 1 Tim 2,5, contiene una afirmación tajante: «Porque uno es Dios, uno también mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús». Es incluso posible que en él se nos conserve una antiquísima aclamación litúrgica prepaulina[2], lo cual acentuaría ulteriormente su importancia. No sólo Lutero[3] sino todos los escritos confesionales luteranos insisten en el sentido de rígida exclusividad con que debería interpretarse este pasaje, la cual constituye uniformemente el modo como lo entiende la teología protestante posterior. Baste citar aquí unas palabras de la *Apología de la Confesión de Augsburgo:* «Cuando se buscan otros mediadores fuera de Cristo, se coloca la confianza en otros, se eclipsa toda noticia de Cristo»[4]. En esta manera de comprender 1 Tim 2,5, se

[1] J. BITTREMIEUX, *De Mediatione universali B.M. Virginis quoad gratias* (Brujas 1926); J. BUR, *Médiation mariale* (París 1955); E. DRUWÉ, «La médiation universelle de Marie», en H. DU MANOIR, *Maria,* o.c., I, 417-572; A. ESCUDERO CABELLO, *La cuestión de la mediación mariana en la preparación del Vaticano II. Elementos para una evaluación de los trabajos preconciliares* (Roma 1997); R. JAVELET, *Marie, la femme médiatrice* (Alençon [Orne] 1984); ÍD., *L'unique Médiateur, Jésus et Marie* (París 1985); J. LEBON, *La doctrine de la médiation mariale* (Lovaina 1939); S. MEO, «Mediatrice», en ST. DE FIORES - S. MEO, *Nuovo Dizionario di Mariologia* (Cinisello Balsamo 1986) 920-935; G. L. MÜLLER, «Mittlerin der Gnade», en *Marienlexikon* 4, 487-491; M. O'CARROLL, «Mediation, Mary Mediatress», ÍD., en *Theotokos. A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary* (Wilmington [Delaware] 1982) 238-245; K. RAHNER, «Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen», en *Schriften zur Theologie,* VIII (Einsiedeln 1967) 218-235; G. M. ROSCHINI, *La Mediatrice universale* (Roma 1963); E. THÉORÊT, *La Médiation mariale dans l'École française* (París 1940); W. SEBASTIAN, *De B. Virgine Maria universali gratiarum mediatrice. Doctrina franciscanorum ab an. 1600 ad an. 1730* (Roma 1952).

[2] Cf. E. PETERSON, *ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchung,* o.c., 254-255.

[3] Para la posición de Lutero véase más arriba en p.66-67.

[4] *XXI. De invocatione sanctorum: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Gotinga [3]1956) 323.

excluiría la posibilidad de cualquier otro mediador, aunque fuera subordinado a Cristo Jesús.

Una exégesis cuidadosa[5] debería tener en cuenta que San Pablo no ha puesto artículo determinado al sustantivo «mediador» (μεσίτης). Por ello, el sentido no es propiamente que «*el* mediador es único», sino que «uno solo (es decir, la misma persona) es mediador» con respecto a todos[6]. En efecto, el texto paulino continúa afirmando que ese mediador «se dio a sí mismo en rescate por todos (ὑπὲρ πάντων)»; de este modo, su mediación, su inmolación voluntaria y su obra salvífica valen para todos (en el contexto, se piensa especialmente en los paganos). Ello demuestra que la palabra «uno» (εἷς) no se opone a la posible existencia de mediadores subordinados, sino a que se limite la eficacia mediadora de Cristo Jesús; Él abarca a la totalidad de los hombres en su acción[7]. En otras palabras, «el Apóstol no tiene ante los ojos si hay uno solo o varios mediadores, sino que enseña solamente que aquel de que escribe ha sido constituido mediador para todos»[8]. De este modo, el texto sólo afirma que hay un mediador único, es decir, el mismo e ineludible para todos, pero no trata de si esa mediación es o no compatible con la existencia de mediadores subordinados.

De hecho, la tradición patrística, más la oriental que la latina, ha aplicado a María el título de medianera[9]: Antípatro de Bostra[10], Pseudo-Efrén[11], Pseudo-Epifanio[12], San Teodoro Estudita[13], Tarasio[14], San Germán de Constantinopla[15], San Andrés de Creta[16], San Juan Damasceno[17], el emperador León VII[18], Juan el Geómetra[19], Juan Eucaitense[20], Neófito el Incluso[21], Jacobo el Monje[22], Jorge de Nicomedia[23], Focio[24]. En Occidente, el título se populariza a partir del siglo XII.[25]

En general, los textos patrísticos, tanto más cuanto más antiguos son, al considerar a María como medianera, piensan prevalentemente en su cooperación a la realización de la obra misma de la redención, sobre todo por el «sí» de la anunciación[26]. Con este ángulo de visión aparece el título también en sus primeros testimonios occidentales. Baste citar el caso de Eadmero[27]. Curiosamente se conserva en-

[5] Véase el estudio de E. MIGUÉNS, «Unus Mediator (1 Tim 2,5)», a.c., 59-69.
[6] Cf. ibíd., 66.
[7] Cf. ibíd., 67. El texto citado es 1 Tim 2,6.
[8] Ibíd., 65-66; en p.66, nota 14 aduce un texto nada sospechoso de Calvino.
[9] Un dossier de textos puede verse en C. BALIĆ, «De titulo "Mediatrix" B. Virgini Mariae adscripto», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De cultu mariano saeculis VI-IX,* o.c., IV, 271-274. Cf. también I. ORTIZ DE URBINA, «Mediatio Mariae estne exclusa ab unico Mediatore Christo?», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De Mariologia et Oecumenismo,* o.c., 145-177.
[10] *Homilia in Sanctum Ioannem Baptistam, et in silentium Zachariae, et in salutationem Deiparae,* 2: PG 85,1765; ibíd., 9: PG 85,1772.
[11] Llama a María «otro consolador después del Paráclito, y Medianera de todo el mundo después del Mediador» («Oratio ad Deiparam», en J. S. ASSEMANI, *Ephraem Syri Opera Graeca 3,* 528). Para otros pasajes en que aparece el título de «Medianera» cf. J. M. BOVER, «S. Ephraem, Doctoris Syri, testimonia de Universali B. Mariae V. Mediatione»: *EThL* 4 (1927) 173.
[12] *Homilia 5 in laudes Sanctae Mariae Deiparae:* PG 43,492.
[13] *Oratio 4 in dormitionem Deiparae,* 2: PG 99,721.
[14] *In SS. Dei Matrem in templum deductam,* 15: PG 98,1500.
[15] *In sanctissimae Dei Genitricis Annuntiationem:* PG 98,321.
[16] *Oratio 4 in sanctam Nativitatem Dei Genitricis:* PG 97,865.
[17] *In Dormitionem B.V. Mariae homilia* 1,8: SC 80,104 (PG 96,713). C. CHEVALIER, *La mariologie de Saint Jean Damascène* (Roma 1936) 222-223, observa: «Le terme classique de S. Paul pour désigner le médiateur est *mesites* (Gal. 3,20) et on dirait que, par timidité ou par prudence, Damascène prend à tache d'éviter ce mot quand il s'agit de Marie, il le réserve pour le Christ». Pero no se trata de un fenómeno singular en San Juan Damasceno. El uso del participio *mesitéusasa* es frecuente (aunque no exclusivo, pues se da también el sustantivo) en otros autores como título mariano de mediación.
[18] *Preces liturgicae. Exaposteilarium,* 10: PG 107,308.
[19] *In sanctissimae Deiparae Annuntiationem,* 9: PG 106,817.
[20] *In sanctissimae Deiparae Dormitionem,* 33: PG 120,1112.
[21] *Oratio brevis de Maria Dei filia, quando in sancta sanctorum a parentibus tradita est,* 4: PO 16,537.
[22] *In Nativitatem Dei Genitricis Mariae,* 20: PG 127,596-597.
[23] *In conceptionem sanctae Annae,* oratio 2: PG 100,1376; *In sanctissimae Deiparae ingressum in templum,* oratio 7: PG 100,1456.
[24] *In sanctissimae Dei Genitricis natalem diem,* homilia 1: PG 102,561.
[25] Para la historia del título de «Medianera» entre los latinos (un caso de uso aislado en el siglo VI, el paso de Oriente a Occidente en el siglo IX por una traducción de Pablo Diácono, un solo caso también en el siglo X, tres en el XI y bruscamente más de cincuenta en el siglo XII), cf. R. LAURENTIN, *Court Traité sur la Vierge Marie,* o.c., 68, nota 53.
[26] «Nunc autem, licet ex testimoniis de usu explicito tituli "mediatrix" in antiquitate christiana adhibito erui queat tum legitimitas huius tituli, tum quaedam cooperatio B. Virginis in oeconomia nostrae salutis in genere, potissimum tempore annuntiationis, inutiliter quis ibi quaereret varia illa elementa quae in vocabulo "mediatrix" quidam theologi medio aevo, et praesertim nostra hac aetate, posuerunt» (C. BALIĆ, «De titulo "Mediatrix" B. Virgini Mariae adscripto», a.c., 275).
[27] «Sed haec [Maria] mox, ubi in mundum per humanae generationis lineam venit, tanta omnis boni virtute atque constantia perfecte resplenduit ut eam ipsa sapientia Dei, uti a saeculis praedestinaverat, vere dignam iudicaret,

tonces así en el título de medianera la misma perspectiva con que se planteó en el siglo II el tema de María «nueva Eva», y con la que el tema, como hemos visto en el capítulo precedente, dentro de un breve arco de tiempo y con rasgos sustancialmente idénticos, aparece en San Justino[28], San Ireneo[29] y Tertuliano[30]: Eva dialogó con la serpiente, desobedeció a Dios y, con ello, nos trajo muerte y ruina; María, la nueva Eva, dialoga con el ángel, obedece a Dios y así nos trae al Salvador y con Él la salvación[31]. Es claro que la escena aludida en este planteamiento es la de la anunciación.

2. La ampliación del concepto de mediación de María

No es ni puede ser aquí mi propósito explicar cómo históricamente el concepto de mediación mariana fue adquiriendo un contenido más amplio. Será mejor colocarnos en el siglo XX y esbozar, de este modo, la historia reciente del título.

En 1913, «por iniciativa del Cardenal Mercier, clero, fieles, universidades católicas, órdenes religiosas, episcopado belga fueron unánimes en pedir que Su Santidad se dignara elevar a dogma la creencia de la cristiandad en la mediación universal de la Santísima Virgen»[32]. En 1921 «el Sumo Pontífice concedió, a las diócesis de Bélgica que lo pidieran, un oficio y una misa propios en honor de María medianera»[33]. Una vez recibido este rescripto, el cardenal D. J. Mercier

per quam in hominem veniens, non modo reatum primorum hominum, sed et totius mundi peccata deleret. [...] Quis igitur ista perpendens aestimare queat qua laude digna sit, quae tantorum bonorum sola prae cunctis effici meruit mediatrix?» (EADMERO, *De excellentia Virginis Mariae,* 9: PL 159,574). Para la perspectiva general en esta época cf. H. COATHALEM, *Le parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Église...,* o.c., 24-25.

[28] *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 100, 5-6, en G. ARCHAMBAULT (ed.), t.II (París 1909) 124 (PG 6,712).

[29] *Adversus haereses* 5, 19, 1: SC 153,248 (PG 7,1175); «Demostración de la predicación apostólica», 33, en E. ROMERO POSE (ed.), *Fuentes Patrísticas* 2, 124-128.

[30] *De carne Christi* 17, 5: CCL 2,905 (PL 2,782).

[31] Para el tema teológico cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II,* o.c., 264-299.

[32] C. CAEYMAEX, «Le cardinal Mercier et le culte de Marie»: *Vie diocésaine. Malines* 13 (1926) 93.

[33] Ibíd., 94.

escribió a todos los obispos católicos para invitarles a pedir para sus diócesis la extensión de este privilegio[34].

> «En noviembre del mismo año, Pío XI instituyó tres Comisiones de teólogos: una en Bélgica, una segunda en España y una tercera en Roma, y les encargó que estudiaran a fondo la doctrina de la mediación mariana y su definibilidad»[35].

Dos años más tarde, en 1923, «el Cardenal Mercier, alma de todo este movimiento, transmitió a la Santa Sede un opúsculo de 96 páginas en formato grande con el título *De definibilitate Mediationis B.V. Mariae tribuendae disquisitio et vota Belgicae Commissionis Pontificiae*»[36]. Dentro de él, C. van Crombrugghe había elaborado el argumento bíblico, J. Lebon el patrístico y B. H. Merkelbach el teológico-sistemático[37]. La Comisión española, compuesta por J. M. Bover, I. Gomá (posteriormente Cardenal Primado) y A. Amor Ruibal, se unió a la belga en dar, también ella, parecer positivo[38]. Otra fue, por el contrario, la posición de la Comisión romana, cuya composición no se publicó. A la vista de los diversos estudios, en la Sagrada Congregación del Santo Oficio se consideró que la cuestión no estaba madura para una eventual definición dogmática[39]. Esta toma de posición explica que el movimiento en favor de la definición de la mediación universal cediera el paso, sobre todo a partir del final de la segunda guerra mundial, al movimiento asuncio-

[34] R. LAURENTIN, «En marge de la définition du dogme de l'Assomption. Intuitions du Cardinal Mercier»: *Vie Spirituelle* 84 (1951) 519.

[35] C. CAEYMAEX, «Le cardinal Mercier et le culte de Marie», a.c., 94.

[36] C. BALIĆ, «De titulo "Mediatrix" B. Virgini Mariae adscripto», a.c., 269.

[37] Ibíd.

[38] Ibíd. Para la composición de la Comisión española cf. O'CARROLL, «Mediation, Mary Mediatress», a.c., 242.

[39] C. BALIĆ, «De titulo "Mediatrix" B. Virgini Mariae adscripto», a.c., 269. Es también conocido el testimonio que sobre el pensamiento de Pío XII acerca del tema publicó su secretario particular R. LEIBER, «Pius XII»: *StZ* 163 (1958-1959) 86: «Was dagegen die Fragen der "Mediatrix" und "Corredemptrix" angeht, hat Pius XII. noch wenige Wochen vor seinem Tod, in den Tagen gleich nach Beendigung des Mariologischen Kongresses in Lourdes geäussert, die beiden Fragen seien zu ungeklärt und zu unreif; er habe in seinem ganzen Pontifikat bewusst und absichtlich vermieden, Stellung zu ihnen zu nehmen, sie vielmehr der freien theologischen Auseinandersetzung überlassen. Er denke nicht daran, diese Haltung zu ändern». A este testimonio apela el documento de los obispos de lengua alemana y de Escandinavia en el Concilio, al que hago referencia más adelante en la nota 51.

nista[40], que culmina con la definición de la Asunción de María como dogma, el 1 de noviembre de 1950[41], aunque ello sucediera con sorpresa de algunos de los promotores de la definición de la mediación universal, como, por ejemplo, del P. Bover[42].

Pero importa precisar el alcance que los ambientes que trabajaban por la definición dogmática de la mediación de María, daban a esta doctrina. Es innegable que el movimiento produjo una serie de trabajos notables sobre el tema[43]. Especial relieve alcanza la monografía clásica de J. Bittremieux, *De Mediatione universali B.M. Virginis quoad gratias*[44]. Basta examinar su índice para advertir que la mediación se entiende como colaboración a la obra de la salvación por el consentimiento dado en la anunciación y por la compasión junto a la cruz, que se interpretan a través de la categoría de mérito, y como intervención en la dispensación de todas y cada una de las gracias. La misma amplitud atribuye a la doctrina de la mediación la carta del Ministro General de los Frailes Menores, L. M. Bello, dirigida a toda la Orden, aunque añada un tercer elemento (colocado en primer lugar) sobre la predestinación de María con el mismo decreto *(uno eodemque decreto)* que Cristo[45].

Es difícil saber qué objeciones concretas opuso la Comisión romana a la definibilidad de la mediación. Nos vemos obligados a conjeturarlas incluso a partir de los escritos favorables a ella. Algunas expresiones en la línea de ver a María

[40] Cf. R. LAURENTIN, «En marge de la définition du dogme de l'Assomption. Intuitions du Cardinal Mercier», a.c., 519.

[41] Es curioso que la gran carta pastoral del cardenal Mercíer sobre la *Médiation universelle de la Très Sainte Vierge* tenga como fecha el 1 de noviembre de 1924. También Pío XII eligió para la definición dogmática de la asunción otro 1 de noviembre, veintiséis años más tarde, en 1950. Con ello, María, aunque con gran excelencia y superioridad con respecto a todos ellos, quedaba colocada como la primera de los santos (y no fuera de ellos); cf. R. LAURENTIN, «En marge de la définition du dogme de l'Assomption. Intuitions du Cardinal Mercier», a.c., 820-822.

[42] Cf. C. BALIĆ, «De titulo "Mediatrix" B. Virgini Mariae adscripto», a.c., 276-277.

[43] Véanse algunas indicaciones bibliográficas en R. LAURENTIN, «En marge de la définition du dogme de l'Assomption. Intuitions du Cardinal Mercier», a.c., 519 y M. O'CARROLL, «Mediation, Mary Mediatress», a.c., 245. Véase también la nota siguiente.

[44] (Brujas 1926). Amplísima bibliografía en p.307-317.

[45] «De B.V. Maria omnium gratiarum mediatrice»: *Acta Ordinis Fratrum Minorum* 57 (1938) 138.

como «cabeza secundaria» del Cuerpo místico pudieron resultar chocantes[46]. Fue necesario el esfuerzo de clarificación del Concilio Vaticano II para explicar que toda mediación subordinada «se entiende de manera que en nada menoscabe ni le añada nada a la dignidad y eficacia de Cristo, único Mediador»[47]. Ello se consiguió recurriendo al concepto técnico de participación:

> «Pues jamás podrá creatura alguna hacer un número mayor con el Verbo Encarnado y Redentor[48]; pero así como el sacerdocio de Cristo es participado tanto por los ministros sagrados cuanto por el pueblo fiel de formas diversas, y como la bondad de Dios se difunde de distintas maneras sobre las creaturas, así también la mediación única del Redentor no excluye, sino que suscita una variada cooperación que de la única fuente se participa en las creaturas»[49].

La participación en su sentido estricto implica dos notas: 1) que toda la perfección que hay en el ser que participa, proceda del ser que es fuente de la que se participa; 2) que la perfección del ser participado, juntamente con la perfección del ser que es fuente de participación, no es superior a la perfección de este último considerada sola o en sí

[46] La expresión «totius corporis mystici, id est, Ecclesiae, caput secundarium» aplicada a María se encuentra, por ejemplo, en la carta del P. General de los Franciscanos a la que hace referencia la nota anterior. R. LAURENTIN, «En marge de la définition du dogme de l'Assomption. Intuitions du Cardinal Mercier», a.c., 522, comentaba que con estos modos de hablar «on donne à l'image paulinienne du Corps mystique l'aspect hideux d'un monstre à deux têtes».

[47] LG 62: AAS 57 (1965) 63.

[48] Creo que es así como debe traducirse el verbo «connumerari» utilizado por el Concilio, y no como suele traducirse en las versiones ordinarias que he podido consultar: «compararse», «ponerse en una misma línea», «être mise sur le même pied», «in einer Reihe aufgezählt werden»... R. LAURENTIN, *La Vierge au Concile*, o.c., 209, traduce: «il ne peut y avoir de commune mensure». En la misma página, nota 14, dice, sin embargo: «On pourrait encore traduire: "ne peut faire nombre avec"». Pienso que es así como *debe* traducirse, no sólo porque con las otras traducciones el pensamiento expresado es absolutamente trivial, sino porque ésta es la traducción que corresponde al concepto técnico de participación que es central en este párrafo del Concilio. Véase más adelante la nota 50.

[49] LG 62: AAS 57 (1965) 63. Cf. J. RATZINGER, «Das Zeichen der Frau. Versuch einer Hinführung zur Enzyklika "Redemptoris Mater"», en H. U. VON BALTHASAR - J. RATZINGER, *Maria-Gottes Ja zum Menschen* (Friburgo-Basilea-Viena 1987) 120-121.

misma[50]. Es muy iluminadora, aunque a primera vista pueda parecer un juego de palabras, la distinción clásica en la escolástica según la cual por la creación se dan *plura entia,* pero no *plus entis* (más perfección de ser) que antes de ella; precisamente el Concilio Vaticano II, en las palabras suyas que acabamos de citar, apeló a la creación como ejemplo claro de participación.

Es posible también que, en el orden de la distribución de gracias, la afirmación de que María sea medianera con respecto a todas y cada una de ellas pareciera exorbitante[51]. Y, sin embargo, creo personalmente que la fórmula no llega a señalar con claridad qué es lo específico y singular de María con respecto a los otros santos.

> «El Apocalipsis presenta el cielo como una magnífica liturgia en la que todos los santos se unen al Cordero en su culto al Padre. Desde este punto de vista, los santos todos se suman a las intenciones por las que Cristo se ofrece y, por ello, intervienen en la petición de toda gracia que, de hecho, se otorga»[52].

Creo, por ello, que debe buscarse otro camino para explicar qué es lo propio de la mediación intercesora de María, o sea, en la distribución de las gracias.

[50] Cf. L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin,* o.c., 226.

[51] Véase, durante el Concilio Vaticano II, la oposición de los obispos de lengua alemana y de Escandinavia a que se dijera de María «Medianera *de todas las gracias*» en cuanto que veían dificultad en que María tuviera un influjo mediador sobre las gracias sacramentales que se confieren «ex opere operato»; *Animadversiones scripto exhibitae quoad Schema de B. Maria Virgine,* 100: ASCVS 2/3 (Typis Polyglottis Vaticanis 1972) 847; vale la pena leer entero el amplio documento (p.837-849). en el que el tema de la mediación de María ocupa un amplio espacio.

[52] Cf. C. POZO, «La devoción mariana en el contexto teológico, particularmente cristológico y eclesiológico, en Europa en los siglos XVII y XVIII», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De cultu mariano saeculis XVII-XVIII,* o.c., II, 97. Cf. ÍD., «El misterio del culto santificante», en CENTRO DE ESTUDIOS DE TEOLOGÍA ESPIRITUAL, *Espiritualidad litúrgica* (Madrid 1986) 47-67; si en los mismos sacramentos se admite un esquema cultual en el que Cristo con su mediación celeste eficaz asegura la colación de la gracia, no hay inconveniente alguno en afirmar una asociación de todos los santos —y muy en primer lugar de María— que participan en la liturgia celeste también en la colación de las gracias sacramentales; también en los sacramentos se unirán la liturgia terrestre y la liturgia celeste.

3. La singularidad de la mediación de María por ser materna

Sólo sobre este trasfondo histórico puede percibirse no sólo la originalidad de las acentuaciones de Juan Pablo II sobre este tema en la Encíclica *Redemptoris Mater,* sino también lo que en ellas se contiene de aportación en orden a resolver este problema teológico. Por de pronto, es interesante que el Papa en un contexto en que se trata, sin duda, de la mediación intercesora de María, afirma: «La cooperación de María *participa,* por su carácter subordinado, *de la universalidad de la mediación del Redentor,* único mediador»[53]. Ello significa que su mediación es universal no por ser propia de Ella, sino por ser subordinada. De este modo se insinúa que toda mediación intercesora subordinada —también la de los santos— es universal.

Ahora bien, si el adjetivo «universal» no especifica la mediación intercesora de María, el único adjetivo que puede expresar su carácter propio consiste en calificarla diciendo que se trata de una mediación materna.

> «Efectivamente, la mediación de María *está íntimamente unida a su maternidad y posee* un carácter específicamente materno que la distingue del de las demás creaturas, que, de un modo diverso y siempre subordinado, participan de la única mediación de Cristo, siendo también la suya una mediación participada»[54].

La subordinación de la mediación de María a la de Cristo aparece en «la fórmula de mediadora *ad Mediatorem* de San Bernardo»[55]. Pero su nota de maternal es el motivo decisivo por el que la mediación de María es una función, «al mismo tiempo, *especial y extraordinaria.* Brota de su maternidad divina y puede ser comprendida y vivida en la fe, solamente sobre la base de la plena verdad de esta maternidad»[56].

No creo, sin embargo, que la Encíclica *Redemptoris Mater,* para dar una visión exhaustiva de lo que es la «media-

[53] RM 40: AAS 79 (1987) 415.

[54] RM 38: AAS 79 (1987) 411.

[55] RM 38, nota 96: AAS 79 (1987) 411. La referencia es SAN BERNARDO, «In Dominica infra otavam Assumptionis sermo», 2, en J. LECLERCQ - H. ROCHAIS (eds.), t.V (Roma ²1968) 262 (PL 183,429).

[56] RM 38: AAS 79 (1987) 412.

ción materna» de María, la ponga sólo en relación con su maternidad divina. Es necesario advertir que María es también «nuestra madre en el orden de la gracia»[57] y para ello hay que afirmar «su *cooperación* materna en toda la misión del Salvador mediante sus acciones y sufrimientos»[58].

Quizás por influjo de un modo de hablar que proviene de las discusiones del tiempo de la Reforma[59], y a pesar del sentido mucho más amplio que el término «mediación» tenía en todo el movimiento en favor de la definición dogmática de la mediación universal mariana (¿quizás también para mantener una cierta distancia frente a esa amplitud de significado?), el Concilio Vaticano II separó en números distintos de la Constitución dogmática *Lumen gentium*[60] los temas de la «cooperación» de María durante su vida terrestre a la obra salvadora de Cristo y de su «mediación en la distribución de las gracias»[61]. Ello implica una cierta separación terminológica entre «cooperación» y «mediación»[62], que no carece de cierto aspecto paradójico, si se piensa que se deja fuera del concepto de mediación mariana precisamente el aspecto en que se pensó primero cuando en el período patrístico se comenzó a considerar a María como medianera[63] y que coincidía con los más antiguos planteamientos del tema de María «nueva Eva»[64].

La Encíclica *Redemptoris Mater,* aunque da un mayor relieve al sentido intercesor de la palabra «mediación» aplicada a María, no se deja encerrar en él. Ello es importante, porque sólo así es posible presentar toda la riqueza encerra-

[57] LG 61: AAS 57 (1965) 63, citado en RM 38: AAS 79 (1987) 412.

[58] RM 39: AAS 79 (1987) 413.

[59] Cf. C. Pozo, «La posición de los católicos y de los protestantes...», a.c., 213-214 (para Lutero); 223-224 (para Juan Eck); 235-237 (para San Pedro Canisio).

[60] LG 61 y 62: AAS 57 (1965) 63.

[61] Cf. A. Plessis, «The Council and Mary's Mediation»: *The Marian Era* 9 (1969) 62-63; no se podría, sin embargo, insistir en que el término «medianera» en el n.62 se refiere a «todas las gracias»; véanse en la nota 51 las objeciones que se hicieron en el mismo Concilio con respecto a este punto.

[62] J. A. de Aldama, en Profesores de la Facultad de Teología de Granada, *Constitución dogmática sobre la Iglesia,* o.c., 397, comenta el título «medianera» del n.62 como expresión de «la conciencia cristiana del auxilio poderoso que le otorga a diario su Madre del cielo», es decir, referido solamente a la mediación intercesora de María.

[63] Véanse las palabras de Balic transcritas más arriba en la nota 26.

[64] Véase más arriba p.347-354.

da en la nota «materna» de la misma mediación intercesora de María, a la vez que toda la singularidad que corresponde a su mediación.

En efecto, la mediación intercesora de María es materna no sólo con respecto a Cristo, sino con respecto a aquellos por los que intercede. La escena de Caná (Jn 2,1-11) nos revela que la maternidad de María se expresa en *«la solicitud de María por los hombres*, el ir a su encuentro en toda la gama de sus necesidades»[65].

> «María se pone entre su Hijo y los hombres en la realidad de sus privaciones, indigencias y sufrimientos. *Se pone "en medio"*, o sea, hace de mediadora no como una persona extraña, sino en su papel de madre, consciente de que como tal puede —más bien "tiene el derecho de"— hacer presente al Hijo las necesidades de los hombres»[66].

La lógica de las consideraciones del Papa obliga a subrayar que María no es una «extraña», sino «madre» no sólo con respecto a Aquel ante el cual intercede, sino también con respecto a los hombres cuyos problemas presenta a Cristo. La plena revelación de la maternidad espiritual de María es, sin duda, «el testamento de la cruz», por el que «la Madre de Cristo, encontrándose en el campo directo de este misterio [el Misterio Pascual del Redentor] que abarca al hombre —a cada uno y a todos—, es entregada al hombre —a cada uno y a todos— como madre»[67]. Pero esta «maternidad de María respecto de los hombres ya había sido delineada precedentemente»[68], es decir, se proclama en el Calvario, pero su realidad es anterior.

Es necesario situarse en la escena de la anunciación, que culmina en las palabras de María por las que se profesa «Sierva del Señor» y se entrega a Él con pleno corazón, con

[65] RM 21: AAS 79 (1987) 388. Cf. J. Ratzinger, «Das Zeichen der Frau...», a.c., 122.

[66] RM 21: AAS 79 (1987) 388-389.

[67] RM 23: AAS 79 (1987) 391. Cristo no ha muerto simplemente por los hombres en general, sino por cada uno en particular. «El Hijo de Dios me ha amado y se ha entregado por mí» (Gál 2,20). Sobre lo que este hecho implica a nivel de la conciencia humana de Cristo, cf. Comisión Teológica Internacional, «La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión», en Íd., *Documentos 1969-1996* (Madrid 1998) 389-391.

[68] RM 23: AAS 79 (1987) 391.

corazón indiviso, con corazón virginal (cf. Lc 1,38)[69]. Las palabras que pronuncia demuestran que María «acogió y entendió la propia maternidad como *donación total de sí*, de su persona, al servicio de los designios del Altísimo»; de este modo, se inaugura «su participación materna en la vida de Jesucristo, su Hijo», que María «vivió hasta el final de acuerdo con su vocación a la virginidad»[70], es decir, con corazón indiviso. María mantendrá su «sí» de la anunciación hasta el Calvario. Pero ya por ese «sí» «María *entraba de manera muy personal en la única mediación* "entre Dios y los hombres", *que es la mediación del hombre Cristo Jesús*»[71]. Juan Pablo II evita aplicar el término «mediación» sólo a la actividad intercesora de María; por el contrario, ya su cooperación durante su vida terrena, que se inaugura con el «sí» de la anunciación y que se prolonga en el mantenimiento de ese «sí» hasta la cruz de su Hijo Jesús, «es *precisamente esta mediación subordinada* a la mediación de Cristo»[72].

No puede olvidarse que el tema de María como «nueva Eva», el tema más antiguo de la fe de la Iglesia sobre María, subyace a la Encíclica *Redemptoris Mater*[73]. Más aún, la Encíclica yuxtapone a él el título equivalente de «Madre de los vivientes»[74]. Tanto los autores citados por la Encíclica a propósito de María como «nueva Eva» (San Justino, San Ireneo, Tertuliano), como ella misma, anudan su teología, en este punto, con la anunciación[75]. La respuesta de fe de María

[69] Cf. RM 39: AAS 79 (1987) 412-414. Recuérdese la teología de 1 Cor 7,32-34, sobre la relación entre virginidad e indivisión del corazón, recogida en LG 42: AAS 57 (1965) 48.
[70] RM 39: AAS 79 (1987) 412-413.
[71] RM 39: AAS 79 (1987) 414.
[72] Ibíd.
[73] Cf. RM 13, nota 30: AAS 79 (1987) 375; 19, nota 41: AAS 79 (1987) 383; 37, nota 91: AAS 79 (1987) 409 (en los dos primeros casos se aduce a San Ireneo; en el tercero, a San Justino, San Ireneo y Tertuliano).
[74] Cf. RM 19, nota 42: AAS 79 (1987) 383; 37, nota 92: AAS 79 (1987) 409. El título procede de SAN EPIFANIO, «Panarion 3, 2: haeresis 78, 18», en F. OEHLER, *Corpus haeresiologicum* 2/3 (Berolini 1861) 432, 434 (PG 42,728-729).
[75] La nota 30 de la Encíclica (AAS 79 [1987] 375) se refiere a estas palabras: «Tempus "decretorium" fuit annuntiatio, et ipsa verba Elisabeth: "Et beata quae credidit", ad hoc ipsum temporis momentum imprimis referuntur». En esa misma nota, el Papa aduce los dos pasajes de San Ireneo que he citado más arriba en la nota 29. Véase igualmente la referencia a la anunciación en RM 19: AAS 79 (1987) 383, al citar a SAN IRENEO, *Adversus haereses* 3, 22, 4: SC 211, 442 y 444 (PG 7,959-960).

al ángel —que será posteriormente mantenida— es la que la constituye Madre de Jesús y también verdadera Madre de los vivientes. La doble dimensión de su maternidad, existente desde el «sí» de la anunciación, es la que hace que su mediación intercesora sea verdaderamente materna con respecto a Cristo ante el que intercede, y con respecto a nosotros por quienes intercede.

Esta realidad matiza siempre la mediación intercesora de María con una nota de singularidad. En la espera de Pentecostés, Hch 1,14 describe una primitiva comunidad orante: los once «se dedicaban asiduamente a la oración, con algunas mujeres, y María la madre de Jesús y los hermanos de éste». Pero una comparación de textos neotestamentarios, aunque aparentemente sin relación, íntimamente conexos[76], muestra que, en ese grupo que ora, el papel de María es singular porque es materno.

> «En la economía de la gracia, actuada bajo la acción del Espíritu Santo, se da una particular correspondencia entre el momento de la encarnación del Verbo y el del nacimiento de la Iglesia. La persona que une estos dos momentos es María: *María en Nazaret y María en el cenáculo de Jerusalén*. En ambos casos su presencia discreta, pero esencial, indica el camino del "nacimiento del Espíritu"»[77].

Cristo, para nacer, fue engendrado de María por obra del Espíritu Santo. Para que la Iglesia comience a vivir en Pentecostés[78], fueron necesarias, por voluntad de Cristo, la mediación intercesora de María y que la venida del Espíritu se realizara precisamente por su intercesión materna. «Así la que está presente en el misterio de Cristo como Madre, se hace —por voluntad del Hijo y por obra del Espíritu Santo— presente en el misterio de la Iglesia»[79].

[76] Cf. J. RATZINGER, «Das Zeichen der Frau...», a.c., 107-110.
[77] RM 24: AAS 79 (1987) 392-393.
[78] Prescindiendo de las discusiones clásicas sobre el momento de la fundación de la Iglesia, en el sentido en que aparecen, por ejemplo, en J. SALAVERRI, «*De Ecclesia Christi*», n.151-153, en PATRES SOCIETATIS IESU IN HISPANIA PROFESSORES, *SThS*, o.c., I, 540-542, es claro que la Iglesia recibe la vida al recibir al Espíritu que es su alma.
[79] RM 24: AAS 79 (1987) 393.

4. Mediación intercesora y asunción

La mediación de María en el sentido de cooperación activa a la obra de la redención tiene su punto de partida en su asentimiento libre a la encarnación del Logos; en ese asentimiento se expresa su actitud de Sierva del Señor que con fidelidad plena (virginal) mantendrá durante toda su vida y, como «compasión», junto a la cruz de su Hijo. Con la muerte de Jesús se cierra la cooperación mediadora de María a la realización misma de la obra salvadora de Jesús sobre la tierra. Una vez que Cristo resucita y sube al cielo, María ejercita su mediación como intercesión, incluso en el tiempo en que Ella vivió todavía sobre la tierra (cf. Hch 1,14). Pero es con su asunción en cuerpo y alma al cielo como María, uniéndose plenamente a la liturgia celeste, llega a la culminación de su mediación intercesora. Ya San Germán de Constantinopla «vio la asunción de María como un presupuesto necesario para que María llegara a ser medianera de todos los hombres» [80]. En efecto, «en virtud de la asunción, que significa una presencia nueva y más cercana a los hombres sobre la tierra, María es la medianera para todos los hombres pecadores» [81].

Es importante advertir que la actividad medianera de María tuvo sentido maternal en todos los estadios en que se realizó. Con su cooperación y por su cooperación a la obra salvadora de Jesús sobre la tierra, «fue nuestra Madre en el orden de la gracia» [82]. En su oración durante la espera de Pentecostés, María tiene también «una *presencia materna*» [83]. «En efecto, la Iglesia naciente era fruto de la cruz y de la resurrección de su Hijo. María, que desde el principio se había entregado sin reservas a la persona y obra de su Hijo, no podía dejar de volcar sobre la Iglesia esta entrega suya materna» [84]. Finalmente, «asunta a los cielos, no ha dejado esta misión salvadora, sino que con su múltiple intercesión

[80] T. Horvath, «Germanus of Constantinople and the Cult of the Virgin Mary, Mother of God, Mediatrix of all Men», en Pontificia Academia Mariana Internationalis, *De cultu mariano saeculis VI-XI*, o.c., IV, 288.

[81] Ibíd. El texto de San Germán de Constantinopla citado más arriba en la nota 15 llama a María: «la medianera realmente bondadosa de todos los pecadores».

[82] LG 61: AAS 57 (1965) 63, citado RM 38: AAS 79 (1987) 412.

[83] RM 24: AAS 79 (1987) 393.

[84] RM 40: AAS 79 (1987) 414-415.

continúa obteniéndonos los dones de la salvación eterna. Con su amor materno cuida de los hermanos de su Hijo que todavía peregrinan y se hallan en peligros y ansiedad hasta que sean conducidos a la patria bienaventurada» [85]. «De este modo la maternidad de María perdura incesantemente en la Iglesia como mediación intercesora, y la Iglesia expresa su fe en esta verdad invocando a María "con los títulos de Abogada, Auxiliadora, Socorro, Mediadora"» [86].

Es evidente que por la asunción se realiza en María una exaltación regia [87]. Pero así como servir a Cristo equivale a reinar, también la glorificación regia con Cristo es una «gloria de servir». Por ello, María, «asunta a los cielos, no termina aquel servicio suyo salvífico, en el que se manifiesta la mediación materna, "hasta la consumación de todos los elegidos"» [88]. Ya Pío XII en su Encíclica *Ad caeli Reginam* había explicado el ejercicio actual de la realeza de María por una asociación a la función medianera de Cristo a través de los siglos. Aparte de que «de esta unión con Cristo Rey deriva en Ella tan esplendorosa sublimidad que supera la excelencia de todas las cosas creadas; de este misma unión con Cristo nace aquel poder regio, por el que Ella puede dispensar los tesoros del Reino del Redentor divino; finalmente, en la misma unión con Cristo tiene origen la eficacia inagotable de su materna intercesión ante el Hijo y el Padre» [89]. En este párrafo de Pío XII, además de una primera alusión a la realeza de excelencia que es realeza en sentido impropio, se describe el ejercicio de la realeza de María como intercesión materna ante el Hijo y el Padre, y como poder regio de dispensación de los tesoros del Reino de Cristo. Si no me engaño, este segundo elemento añade al primero una alusión a que las gracias por cuya aplicación María intercede constituyen un tesoro en cuya adquisición María, como nueva

[85] LG 62: AAS 57 (1965) 63, citado por RM 40: AAS 79 (1987) 415.

[86] RM 40: AAS 79 (1987) 415. Las últimas palabras son una cita de LG 62: AAS 57 (1965) 63. Algún comentarista del texto conciliar atribuyó mucha importancia al hecho de que en él se diga «B. Virgo *in* Ecclesia, titulis Advocatae, Auxiliatricis, Adiutricis, Mediatricis, invocatur» y no «*ab* Ecclesia». En todo caso, es claro que en la mente de Juan Pablo II con estos títulos «Ecclesia fidem in hanc veritatem enuntiat».

[87] Cf. RM 41: AAS 79 (1987) 417.

[88] RM 41: AAS 79 (1987) 417-418. Las últimas palabras están tomadas de LG 62: AAS 57(1965) 63.

[89] AAS 46 (1954) 635.

Eva, ha colaborado y sobre el cual, en ese sentido, al interceder, posee un cierto poder regio. Pío XII describe ulteriormente la intercesión celeste de María con estas palabras:

> «Con ánimo verdaderamente materno hacia nosotros y tratando los asuntos de nuestra salvación, está solícita por todo el género humano; constituida por el Señor Reina del cielo y de la tierra, exaltada sobre todos los coros de los ángeles y sobre todos los órdenes de los santos del cielo, presente a la derecha de su Hijo unigénito, Nuestro Señor Jesucristo, con sus súplicas maternas obtiene audiencia poderosísima, encuentra lo que busca y no puede fallar»[90].

Pablo VI, en su *Credo,* profesa que las almas de los justos «participan también, ciertamente en grado y modo diverso, juntamente con los santos ángeles, en el gobierno divino de las cosas, que ejerce Cristo glorificado, como quiera que interceden por nosotros y con su fraterna solicitud ayudan grandemente nuestra flaqueza»[91], es decir, ve en toda intercesión celeste una cierta participación en el gobierno de Cristo resucitado[92]. Pero las palabras de Pío XII en la Encíclica *Ad caeli Reginam,* que son una cita de Pío IX[93], presentan a María que intercede *como Reina* a la derecha de Cristo. Evidentemente, la cláusula —además de aludir a los títulos específicos de Reina con que María intercede (maternidad divina y cooperación a la obra salvadora)[94]—, aunque diferente (falta el verbo *sedet* y en su lugar dice *adstat),* evoca, en cierto sentido, las palabras del Símbolo Niceno-Constantinopolitano: «está sentado a la derecha del Padre»[95]. Esta fórmula cristológica, juntamente con la afirmación de la ascensión que la precede inmediatamente («subió al cielo»), tiene en los primeros siglos cristianos un sentido de victoria y, por ello, de poder[96]. Por cierto, Cristo en cuanto

[90] AAS 46 (1954) 636-637.

[91] *Professio fidei* 29: AAS 60 (1968) 444.

[92] Como comentario, cf. C. POZO, *El Credo del Pueblo de Dios,* o.c., 233-234.

[93] Bula *Ineffabilis Deus:* Acta Pii IX 1/1 (1857) 618.

[94] Para este doble fundamento de la realeza de María cf. Pío XII, Enc. *Ad caeli Reginam:* AAS 46 (1954) 633.

[95] DzS 150.

[96] Cf. J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (Londres-Nueva York-Toronto 1950) 151.

Mediador (1 Tim 2,5) realiza, también Él, con su intercesión ante el Padre (Rom 8,34; Heb 7,35), su poder, que es específicamente diverso y superior que el de cualquier persona creada[97]. No dudo que la alusión de Pío XII, según la cual María Reina intercede *a la derecha de su Hijo,* es igualmente expresión de poder, y apuntaría a la situación glorificada de María por la asunción. Ya G. Jouassard vio en la asunción-realeza de María una cierta analogía con la ascensión-sesión de Cristo[98].

5. Conclusión

La historia reciente del movimiento teológico en torno a la mediación universal de María muestra que éste produjo frutos valiosos, pero también que se cerró sin haber conseguido una plena aceptación de sus tesis en la Iglesia. Buena prueba de ello fueron las dificultades que se vivieron en torno a este título durante el Concilio Vaticano II[99]. Creo que el nuevo enfoque de Juan Pablo II en su Encíclica *Redemptoris Mater* sobre la mediación de María, al insistir en su carácter maternal, abre nuevas perspectivas al título al colocarlo en conexión con las verdades más fundamentales de la fe de la Iglesia sobre María.

[97] No es necesario insistir en que la mediación intercesora de una persona divina está a un nivel absolutamente singular. Sobre el sentido regio del poder de intercesión de Cristo cf. J. GALOT, *Gesù Liberatore* (Florencia 1978) 420-422. Para la evolución de las fórmulas de oración en orden a considerar a Cristo como Mediador o como término de la oración, véase más arriba p.71-72.

[98] «Royauté de Marie et Assomption», en ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria et Ecclesia,* o.c., V, 173-189.

[99] Véase la descripción que hace G. M. BESUTTI, *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II* (Roma 1966) 52-53, de la oposición al título de «medianera» en el Concilio: «Sunt nonnulli, sed pauci, qui eum magis minusve severe reiiciunt. Unus pater asserit redeundum esse ad mediatorem Christum; alium expedire ut titulus evanescat; tertius potius loquendum esse de advocata vel titulo simili quam de mediatrice; quartus titulum esse aut dilucide explicandum aut ab eo abstinendum. Episcopi linguae germanicae et Scandinaviae titulum simplicem "mediatrix" non reiiciunt, sed reprobant titulum longiorem "mediatricem omnium gratiarum": non enim beatam Virginem dici posse mediatricem gratiarum sacramentalium». Véase la referencia que he hecho más arriba en la nota 51. Más datos sobre esta oposición en ibíd., 127-128, 134, 137-144, 145-146.

CAPÍTULO XII

MARÍA, REINA[1]

La proclamación de la realeza de María constituye, sin duda, el acontecimiento de mayor trascendencia mariológica del pontificado de Pío XII después de la definición dogmática de la Asunción de María (1 de noviembre de 1950)[2]. No es necesario insistir en que la importancia de la definición de la Asunción se coloca a un nivel absolutamente superior. La proclamación de la realeza se hizo con la Encíclica *Ad caeli Reginam* (11 de octubre de 1954)[3]. Pero tuvo su prolongación en la coronación de la imagen de María *Salus Populi Romani* el 1 de noviembre de 1954 y en la importante alocución que el Papa pronunció con esta ocasión[4]. No puede dudarse que la fecha estaba deliberadamente elegida para que, a distancia de cuatro años, se profundizara el tema de exaltación de María contenido en su Asunción.

En todo caso, el relieve de los dos actos, conexos entre sí (la Encíclica y la coronación-alocución), en los que Pío XII quiso hacer consistir su proclamación, estuvo fuertemente subrayado por otros elementos. En la proclamación de la

[1] Cf. J. A. DE ALDAMA, «Consideraciones sobre la realeza de Nuestra Señora», en ÍD., *Temas de teología mariana,* o.c., 53-67; H. CAZELLES, «La Mère du Roi-Messie dans l'Ancien Testament», a.c., 39-56; J. C. FENTON, «Our Lady's Queenship and the New Testament Teachings», en ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Alma Socia Christi,* o.c., III, 68-86; L. GALATI, *Maria la Regina* (Roma 1962); A. GARCÍA DEL MORAL, «La realeza de María según la Sagrada Escritura», a.c., 161-182; ÍD., «Santa María, la Guebirah mesiánica», a.c., 3-70; B. GHERARDINI, *Sta la Regina alla tua destra. Saggio storico-teologico sulla Regalità di Maria* (Roma 2002); L. M. DE GRUYTER, *De beata Maria Regina. Disquisitio positivo-speculativa* (Buscoduci-Augustae Taurinorum 1934); A. LUIS, *La realeza de María* (Madrid 1942); E. ROSALES, «La realeza de María en las Sagradas Escrituras», en AA.VV., *Actas del Congreso asuncionista franciscano de América Latina* (Buenos Aires 1949) 203-230; G. ROVIRA, *Maria - die allerseligste Königin-Mutter,* o.c.; E. SMITH, «The Scriptural Basis for Mary's Queenship»: *MarSt* 4 (1953) 109-115.

[2] Const. apostólica *Munificentissimus Deus:* AAS 42 (1950) 753-773.

[3] AAS 46 (1954) 625-640.

[4] Aloc. *Le testimonianze:* AAS 46 (1954) 662-666.

realeza de María alcanzaba sus objetivos principales todo un vigoroso movimiento *pro regalitate Mariae* que venía trabajando durante algo más de veinte años[5] y que propugnaba: «1.° la solemne proclamación de la realeza de María; 2.° la institución de la fiesta; 3.° la inserción en las Letanías Lauretanas de la invocación *Regina mundi, ora pro nobis;* 4.° la consagración del género humano a la Reina celeste»[6]; ya que la consagración del género humano a la Virgen se había obtenido anteriormente en 1942[7], mientras que la inserción de la invocación en las Letanías podía considerarse un objetivo menor[8], quedaba la institución de la fiesta, a la que estaría ligada la proclamación del título, como objetivo fundamental. El movimiento llegó a presentar a Pío XII doce volúmenes de adhesiones que pedían la institución de la fiesta; entre los que respaldaban esta petición, se contaban 1.040 obispos (de ellos 51 cardenales y 8 patriarcas), unos 130 Institutos religiosos masculinos y 170 Superioras Generales de Institutos religiosos femeninos[9].

Por otra parte, Pío XII, que con la Encíclica *Fulgens corona* (8 de septiembre de 1953) había promulgado un Año Mariano para celebrar el primer centenario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción[10], lo hacía converger hacia la proclamación solemne de la realeza como a su cumbre más alta[11]. No creo casual la elección misma del

[5] Sobre el movimiento y sus modestos comienzos en 1933, cf. L. GALATI, *Maria la Regina,* o.c., 28-32; G. M. ROSCHINI, «Per la regalità di Maria. Origini, sviluppo e mete del movimento»: *Mar* 4 (1942) 225-240; ÍD., «Breve Commento all'Enciclica "Ad caeli Reginam"»: *Mar* 16 (1954) 412-414; A. SANTONICOLA, «La regalità di Maria», en ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Alma Socia Christi,* o.c., III, 150-156.

[6] L. GALATI, *Maria la Regina,* o.c., 29; G. M. ROSCHINI, «Per la regalità di Maria...», a.c., 232-240.

[7] Para la fecha exacta cf. G. GEENEN, «La consécration du monde à Marie. Sa date "historique" et "officielle"»: *Mar* 11 (1949) 318-338.

[8] Por lo demás, Pío XII había concedido en 1937 al Vicariato de Suez insertar esta invocación en las Letanías; cf. L. GALATI, *Maria la Regina,* o.c., 34, nota 31; G. M. ROSCHINI, «Per la regalità di Maria...», a.c., 234-235.

[9] Cf. G. M. ROSCHINI, «Breve Commento all'Enciclica "Ad caeli Reginam"», a.c., 412-414.

[10] AAS 45 (1953) 577-592.

[11] «Iamvero, ut multiplicibus hisce erga magnam Dei Matrem pietatis Nostrae significationibus, quas christianus populus tam studiose prosecutus est, quasi cumulum afferamus, itemque ut Marialem Annum, qui iam ad exitum vergit, feliciter utiliterque concludamus, utque instantibus petitionibus, quae hac de causa undique gentium ad Nos pervenerunt, libenter concedamus, festum liturgicum Beatae Mariae Virginis Reginae instituere decrevimus»

título, es decir, de las palabras iniciales de la Encíclica que promulgaba el Año Mariano: *Fulgens corona.* De hecho, la expresión era reasumida muy poco después en el párrafo final de la petición a favor de la proclamación de la realeza, firmada por 170 Superioras Generales: «Depositad, Santo Padre, sobre la Cabeza Virginal de María la *refulgente corona* que la muestre como *Reina Soberana del universo* junto al Rey inmortal de los siglos»[12]. Pero me parece más decisivo, para pensar que el título de la Encíclica aludía a decisiones futuras, el hecho demostrado de que Pío XII venía reflexionando desde 1946 sobre el tema.

En efecto, el 13 de mayo de 1946, al celebrarse el 29 aniversario de las apariciones de Fátima, la imagen que se venera en la *capelinha,* fue coronada por voluntad del Papa. Pío XII dirigió, con esa ocasión, un importante radiomensaje a la nación portuguesa[13], que él mismo calificó de «mensaje de la realeza de María»[14], como recuerda en la Encíclica *Ad caeli Reginam*[15]. Incluso antes de esta fecha, ya en 1942, parece haber mostrado su simpatía a los impulsores del movimiento *pro regalitate Mariae*[16].

1. La teología de la Encíclica *Ad caeli Reginam* sobre la realeza de María

La teología de la Encíclica *Ad caeli Reginam* sobre la realeza de María puede resumirse fácilmente en tres posiciones esenciales. En primer lugar, se insiste en que «el funda-

(Pío XII, Enc. *Ad caeli Reginam:* AAS 46 [1954] 627). Cf. también para este punto G. M. ROSCHINI, «Breve Commento all'Enciclica "Ad caeli Reginam"», a.c., 411-412.

[12] Citado por G. M. ROSCHINI, «Breve Commento all'Enciclica "Ad caeli Reginam"», a.c., 414.

[13] Radiomensaje *Bendito seja o Senhor:* AAS 38 (1946) 264-267.

[14] Así se habría expresado Pío XII en la audiencia concedida a los miembros del Movimiento internacional «pro regalitate Mariae» el 29 de diciembre de 1949, según el testimonio de G. M. ROSCHINI, «Breve Commento all'Enciclica "Ad caeli Reginam"», a.c., 410-411.

[15] AAS 46 (1954) 627. El Papa remite allí a *L'Osservatore Romano* (19-5-1946).

[16] Véase la referencia que hace G. M. ROSCHINI, «Breve Commento all'Enciclica "Ad caeli Reginam"», a.c., 413, a una audiencia privada que le habría concedido Pío XII el 8 de noviembre de 1942 y en la que habló al Papa sobre el Movimiento «pro regalitate Mariae» y sobre la oportunidad de la institución de una fiesta de la realeza de María; Pío XII habría dado a entender su simpatía tanto por el Movimiento como por la propuesta de la fiesta.

mento principal, documentado por la tradición y la sagrada liturgia, en que se apoya la realeza de María, es indudablemente su divina maternidad»[17]. Pío XII recuerda que el ángel en la anunciación describe al futuro hijo de María como Rey: «será llamado Hijo del Altísimo y el Señor Dios le dará el trono de David su padre y reinará eternamente en la casa de Jacob y su reino no tendrá fin» (Lc 1,32-33); porque el hijo es Rey, se comprende que Isabel, impulsada por el Espíritu Santo, la proclame: «Madre del Señor» (Lc 1,43)[18]. Esta perspectiva se confirma ulteriormente con unas palabras de San Juan Damasceno: «Verdaderamente fue Señora de toda creatura cuando fue Madre del Creador»[19].

El primer planteamiento es inequívoco: presenta a María como Reina por ser Madre del Rey. María es Reina, porque «engendró un Hijo que, en el mismo momento de su concepción en virtud de la unión hipostática de la humana naturaleza con el Verbo, era, aun como hombre, Rey y Señor de todas las cosas»[20]. En este sentido, el enfoque de la Encíclica se distancia del que propuso L. M. de Gruyter, que veía en María una especie de «mujer-rey»[21], una auténtica depositaria del poder real, un poco a la manera como son reinas la de Inglaterra o la de Holanda[22]. Incluso más que ellas —al fin y al cabo, soberanas que reinan, pero no gobiernan, es decir, realezas casi simbólicas—, pues De Gruyter se esforzaba en encontrar en María las tres potestades (legislativa, judicial y ejecutiva) que constituirían la esencia de la realeza, en un grado inferior, pero con analogía real a la teología de Pío XI en la Encíclica *Quas primas,* el cual, como es sabido, aplica a la realeza de Cristo este esquema[23]. Por lo demás, ya antes de la Encíclica *Ad caeli Reginam,* como escribe J. A. de Aldama, «todos los teólogos que investigaron entonces el tema combatieron la solución de De Gruyter»[24].

[17] AAS 46 (1954) 633.
[18] Ibíd.
[19] Ibíd. El pasaje citado es SAN JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei,* 87: PTS 12,200 (= *De fide orthodoxa* 4, 14: PG 94,1157).
[20] AAS 46 (1954) 633.
[21] *De beata Maria Regina. Disquisitio positivo-speculativa,* o.c., 144-173.
[22] Cf. R. GAGNEBET, «Le mode d'exercice de la royauté de Marie au ciel à l'égard des hommes viateurs», en ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria et Ecclesia,* o.c., V, 201-202.
[23] AAS 17 (1925) 599; DzS 3677.
[24] J. A. DE ALDAMA, «Consideraciones sobre la realeza de Nuestra Señora»; a.c., 59. Véanse, como meros ejemplos, H. BARRÉ, «Marie, Reine du Monde»: *ÉtMar* 3 (1937) 19-75; M. Y. CONGAR, «Bulletin de Théologie, II: Théologie spéculative»: *RSPhTh* 29 (1936) 762; A. LUIS, *La realeza de María,* o.c., 123-127; ÍD., «La realeza de María en los últimos veinte años»: *EstMar* 11 (1951) 221-251; G. M. ROSCHINI, «Royauté de Marie», en H. DU MANOIR, *Maria,* o.c., I, 612-618; A. SANTONICOLA, «La regalità di Maria», a.c., 146-149.

Pío XII enseña ulteriormente que «se debe llamar Reina a la Bienaventurada Virgen María no sólo por razón de su maternidad divina, sino también porque, por voluntad divina, tuvo parte excelentísima en la obra de nuestra eterna salvación»[25]. Hay así en María un doble título de realeza, paralelo de manera analógica con el doble título por el que Cristo es Rey según la doctrina de Pío XI en la Encíclica *Quas primas*[26]. Pío XII lo enseña de modo sumamente conciso: «como Cristo, nuevo Adán, es nuestro Rey no sólo por ser Hijo de Dios, sino también por ser Redentor nuestro, así, con una cierta analogía, se puede igualmente afirmar que la Bienaventurada Virgen es Reina, no sólo por ser Madre de Dios, sino también porque, como nueva Eva, fue asociada al nuevo Adán»[27]. Antes de la Encíclica, A. Luis[28] y F. M. Schmidt[29] habían propuesto ya este paralelismo analógico.

El primer título de María para ser Reina se funda, como veíamos, en su relación materna a Cristo Rey. Su segundo título de realeza introduce un nuevo tema de asociación que, a la luz de su prototipo, es esponsalicia: la relación entre el nuevo Adán y la nueva Eva. Ante ambas perspectivas, se comprende que los teólogos que abandonaban el enfoque de De Gruyter «se dedicaron a establecer la esencia de la Realeza de María partiendo del concepto de "reina", de la esposa o de la madre del Divino Rey»[30]. En el fondo, para estos dos títulos de realeza de María, paralelos analógicamente a los dos títulos por los que Cristo es Rey, habrá que recurrir respectivamente a la analogía con el concepto de «reina-madre» con respecto al primero y con el de «reina-esposa» con respecto al segundo. «Madre y esposa del Verbo» se ha podido poner como epígrafe que sintetiza toda la Mariología

[25] Enc. *Ad caeli Reginam:* AAS 46 (1954) 633.
[26] AAS 17 (1925) 598-599; DzS 3676.
[27] Enc. *Ad caeli Reginam:* AAS 46 (1954) 635.
[28] La realeza de María, o.c., 111.
[29] «Our Lady's Queenship in the Light of "Quas primas"»: *MarSt* 4 (1953) 123-124.
[30] J. A. DE ALDAMA, «Consideraciones sobre la realeza de Nuestra Señora», a.c., 59.

de M. J. Scheeben[31]. Ambos títulos expresan la doble relación de María a Cristo. En el campo de la realeza, este doble enfoque permite mantener con nitidez que:

> «[...] en sentido pleno, propio y absoluto, solamente Jesucristo, Dios y hombre, es Rey; con todo, también María, sea como Madre de Cristo Dios, sea como asociada a la obra del divino Redentor en la lucha con los enemigos y en el triunfo obtenido sobre ellos, participa, Ella también, de la dignidad real, aunque en modo limitado y analógico»[32].

Finalmente, Pío XII explica el ejercicio actual de la realeza de María como una asociación a la función medianera de Cristo a través de los siglos. La unión de María con Cristo Mediador es tal que la Virgen tiene por ella una superioridad sublime con respecto a todos los demás mediadores subordinados, ya que su unión con Cristo supera la que tienen con Él todos los ángeles y hombres. Esta superioridad permite hablar de una realeza de excelencia con respecto a todas las cosas creadas. De la unión de María cn Cristo nace aquel poder regio por el que Ella puede dispensar los tesoros del Reino del Redentor divino. Por último, de la unión con Cristo procede también la eficacia inagotable de su intercesión materna ante el Hijo y el Padre[33]. En este párrafo de Pío XII, además de una primera alusión a la realeza de excelencia (realeza en sentido impropio), se describe el ejercicio de la realeza de María (en sentido propio) como intercesión materna ante el Hijo y el Padre, y como poder regio de dispensación de los tesoros del Reino de Cristo. Este último elemento significa que María —y solamente Ella— actúa en su intercesión sobre gracias a cuya obtención cooperó como nueva Eva.

2. **María, Reina-Madre**

En cuanto que María es Reina por ser Madre de Cristo Rey, su figura debe explicarse por analogía con la figura

[31] Trad. esp. (Bilbao 1955); el título del original alemán es *Die bräutliche Gottesmutter*. Aus dem Handbuch der Dogmatik herausgehoben und für weitere Kreise bearbeitet von C. FECKES (Essen ²1951).

[32] Enc. *Ad caeli Reginam:* AAS 46 (1954) 635.

[33] Ibíd.

de una «reina-madre». María es Madre del Rey-Mesías según Lc 1,32-33, y por ello es proclamada «Madre de mi Señor» (Lc 1,43). Los estudios bíblicos anteriores a la Encíclica no contenían en este punto ulteriores aportaciones decisivas[34].

Me parece providencial que, sin pensar para nada en María ni en problemas teológicos relacionados con Ella, el mismo año de la proclamación de la realeza de María, G. Molin publicara un importante artículo sobre *La posición de la gebirâ en el Estado de Judá*[35]. Cuatro años más tarde volvería sobre el tema R. de Vaux en su obra sobre *Las instituciones del Antiguo Testamento,* igualmente dentro de un contexto carente de preocupaciones mariológicas[36]. Estos estudios se ven prolongados al año siguiente, 1959, por un trabajo importante de H. Donner[37]. Corresponde a H. Cazelles el mérito no sólo de haber advertido las posibilidades que estos estudios ofrecían para enriquecer el tema de la reina-madre, sino de haber aplicado, por primera vez, las conclusiones de los trabajos sobre la *gebirâ* a iluminar la figura de María, aunque limitándose a esclarecer el texto importante de Is 7,14, y sin intentar una presentación de conjunto[38]. Esto es más bien lo que pretendió A. García del Moral en su trabajo: *La realeza de María según la Sagrada Escritura*[39].

La palabra *gebirâ* es la forma femenina del sustantivo masculino *gebir*. Éste aparece sólo dos veces en el Antiguo Testamento, precisamente en las bendiciones de Isaac sobre Jacob (Gén 27,29 y 37) y tiene allí el sentido de «señor»,

[34] Baste remitir a J. C. FENTON, «Our Lady's Queenship and the New Testament Teachings», a.c., 68-86; E. ROSALES, «La realeza de María en las Sagradas Escrituras», a.c., 203-230; E. SMITH , «The Scriptural Basis for Mary's Queenship», a.c., 109-115.

[35] «Die Stellung der Gebira im Staate Juda»: *ThZ* 10 (1954) 161-175.

[36] Les Institutions de l'Ancien Testament, I (París 1958) 180-182.

[37] «Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament», en J. FRIEDRICH (ed.), *Festschrift* (Heidelberg 1959) 105-145.

[38] «La Mère du Roi-Messie dans l'Ancien Testament», en ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria et Ecclesia,* o.c., V, 39-56.

[39] A.c., 161-182; cf. ÍD., «Santa María, la guebiráh mesiánica...», a.c., 3-70. Véase también C. POZO, «La regalità di Maria in una prospettiva biblica», a.c., 134-137; G. ROVIRA, *Maria - die allerseligste Königin-Mutter,* o.c. Además del artículo que acabo de citar, he expuesto los datos esenciales del tema en mis trabajos: «Orientación bíblica, litúrgica y ecuménica del culto mariano»: *EstMar* 43 (1978) 224-227; «María, Madre nuestra y piedad mariana»: *EstMar* 48 (1983) 237-239; *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia,* o.c., 162-168.

dignidad que le corresponde por derecho de primogenitura y que le hace cabeza de la familia, al que los hermanos deben respeto y obediencia, e incluso diversos servicios[40]. *Gebirâ* es inicialmente el tratamiento que una esclava utiliza para dirigirse a su «señora»; así, por ejemplo, el término expresa la relación de Agar con Saray (Gén 16,4.8.9), y es igualmente la palabra que relaciona a la muchacha israelita, hecha cautiva, con la esposa de Naamán (2 Re 5,3)[41].

Pero el término adquirió en los ambientes de la dinastía davídica un sentido técnico que es para nosotros de sumo interés. Con la palabra *gebirâ* se designa a la reina-madre[42]. En este sentido encontramos el término en 1 Re 15,13. Sin embargo, la primera *gebirâ* que conocemos es Betsabé[43]. Ello me parece interesante porque es ella la primera mujer por la que, después de la profecía de Natán (2 Sam 7,12-16), comienza a cumplirse la promesa de la descendencia mesiánica que conducirá a Jesús.

Ya el título honorífico *gebirâ,* señora, que se da a la «reina-madre» en la dinastía davídica, hace comprender que se le atribuye un papel importante[44]. Ello es tanto más llamativo cuanto que a la «reina-esposa» en tales ambientes nunca se la llama *malkâ,* como se hace en el Antiguo Testamento con toda naturalidad cuando se trata de consortes de reyes extranjeros (Vastí y Ester, sucesivas esposas primarias del rey Asuero, en el libro de Ester o la anónima esposa de Artajerjes en Neh 2,6), ni se le atribuye título alguno especial (aunque exista el uso de una esposa preferida a partir de la cual se hace normalmente la sucesión, como Maaká, hija de Absalom, es la esposa preferida del rey Roboam en 2 Crón 11,21-22)[45].

La dignidad era propiamente vitalicia. Ello explica que, al morir Roboam, Maaká no sólo fue *gebirâ* en el corto reinado de su hijo Abiyyam (1 Re 15,1-2), sino que continuó siéndolo cuando reina su nieto Asá (1 Re 15,9-10)[46]. Pero el título puede perderse por una acción indigna que lleve a su deposición como *gebirâ.* Ello sucede precisamente en el caso de Maaká, a quien el rey Asá desposee del título de *gebirâ* por haber incurrido en delito de idolatría (1 Re 15,13; cf. 1 Crón 15,16)[47].

[40] Cf. H. KOSMALA, «gbr», en *TWAT,* I, 908-909.
[41] Ibíd., 909. Otros ejemplos de este uso serían Sal 123,2; Prov 30,23; Is 24,2.
[42] A. S. VAN DER WOUDE, «šem», en *THAT,* II, 943.
[43] Cf. G. MOLIN, «Die Stellung der Gebira im Staate Juda», a.c., 161; R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament,* o.c., I, 180-181; A. GARCÍA DEL MORAL, «La realeza de María según la Sagrada Escritura», a.c., 166.
[44] Sobre el papel de la *gebirâ,* cf. G. MOLIN, «Die Stellung der Gebira im Staate Juda», a.c., 165.
[45] Cf. A. GARCÍA DEL MORAL, «La realeza de María según la Sagrada Escritura», a.c., 164.

Es también llamativo que, tanto en los libros de los Reyes como en los de las Crónicas, al nombrar a cada rey de Judá, normalmente se indique también el nombre de la *gebirâ*[48]. ¿No será entonces significativo que la genealogía de Jesús en el Evangelio de San Mateo introduzca el nombre de su Madre (Mt 1,16)? Además de ser necesario como indicativo de la concepción virginal de Jesús en una serie en que con la fórmula «engendró a» se pasa de padre a hijo[49], se retomaba con ello la antigua costumbre de la dinastía davídica de citar el nombre de la *gebirâ* junto al del rey.

El uso es característico de la dinastía de David y, por tanto, del reino de Judá. La costumbre de citar a la «reina-madre» junto al nombre del rey no existe cuando los libros de los Reyes y de las Crónicas se refieren a reyes de Israel, es decir, del reino-norte. Sólo una vez (2 Re 10,13) se llama *gebirâ* a una «reina-madre» de Israel, a Jezabel, pero la expresión se encuentra en labios de nobles de Judá, parientes («hermanos» en hebreo) del rey Ocozías[50]. Por el contra-

[46] Para la discusión del caso (en el que no hay motivo para retocar el texto), cf. G. MOLIN, «Die Stellung der Gebira im Staate Juda», a.c., 162-164.
[47] Cf. A. GARCÍA DEL MORAL, «Santa María, la Guebirah mesiánica», a.c., 23-24. Pienso que G. MOLIN, «Die Stellung der Gebira im Staate Juda», a.c., 165, exagera al querer deducir de que Maaká haya sido depuesta por un delito de idolatría, una cierta función cultual de la *gebirâ.*
[48] Véase la lista completa de casos en A. GARCÍA DEL MORAL, «Santa María, la Guebirah mesiánica», a.c., 24-27. García del Moral (ibid., 25) cree que las dos excepciones (los dos casos en que se omite el nombre de la *gebirâ* junto al nombre del rey: Joram y Ajaz) se explican como *damnatio memoriae* de la madre del rey por tratarse de reyes impíos. Más sencillo sería pensar que las respectivas «reinas-madres» hubieran muerto antes de que sus hijos subieran al trono; cf. G. MOLIN, «Die Stellung der Gebira im Staate Juda», a.c., 164.
[49] Cf. M. MIGUÉNS, *The Virgin Birth. An Evaluation of Scriptural Evidence* (Westminster 1975) 90. Véase tambien O. KNOCH, «Die Botschaft des Matthäusevangeliums über Empfängnis und Geburt Jesu vor dem Hintergrund der Christusverkündigung des Neuen Testaments», en K. S. FRANK-R. KILIAN - O. KNOCH, G. LATTKE - K. RAHNER, *Zum Thema Jungfrauengeburt* (Stuttgart 1970) 212-214.
[50] Cf. G. MOLIN, «Die Stellung der Gebira im Staate Juda», a.c., 173.

rio, parece que en Israel la importancia y el título oficial se atribuían a la «reina-esposa», *šegal,* que en el Sal 45,10 aparece a la derecha del rey[51].

En el reino de Judá, la conexión entre la *gebirâ* y el rey se consideraba muy estrecha. Se comprende, por ello, que las tristes palabras de amenaza de Jer 13,18 se dirijan, a la vez, a ambos; por cierto, el texto supondría que ambos ciñen corona, a no ser que la expresión se tome como metafórica: «ha caído de vuestra cabeza vuestra magnífica corona». Igualmente se menciona a la *gebirâ* (Nejustá) en Jer 29,2 (cf. 2 Re 24,12) como deportada a Babilonia con el rey Joaquín (Jeconías) su hijo[52].

No nos interesa aquí señalar precedentes o paralelos de la *gebirâ* en la *tavananna* de los hititas[53] ni detenernos en lo que pueden ofrecernos los datos ugaríticos o asirios[54], aunque en el caso de Asiria es notable que «tanto la reina-madre como la reina[-esposa] tenían una corte propia, palacio propio, una cancillería propia, guardia de *corps* propia, bienes e ingresos propios»[55]. Me parece mucho más importante permanecer dentro del campo bíblico. En él, ya en el caso de Betsabé, la primera *gebirâ,* es llamativo el cambio radical de situación que implica para ella el paso de reina-esposa a reina-madre[56].

Para advertirlo basta abrir el libro primero de los Reyes y leer sus dos primeros capítulos. En el c.1, vive todavía David y Betsabé es, por tanto, reina-esposa: «Entró, pues, Betsabé adonde el rey en su cámara [...]. Betsabé se arrodilló y prosternó ante el rey» (1 Re 1,15-16). Por el contrario, en el c.2, David ha muerto y Salomón es el nuevo rey. Betsabé no es ya reina-esposa, sino reina-madre, *gebirâ.* Una nueva visita suya al rey se describe con estas sorprendentes palabras: «Llegóse, pues, Betsabé al rey Salomón [...], y el monarca se levantó a su encuentro, se inclinó ante ella y sentóse en el solio, haciendo poner otro sitial para la madre del rey

[51] R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament,* o.c., I, 182.
[52] G. MOLIN, «Die Stellung der Gebira im Staate Juda», a.c., 165. Para la equivalencia de *los* nombres Joaquín y Jeconías, cf. F. X. RODRÍGUEZ MOLERO, «Los dos libros de los Reyes», a.c., 751, nota 8.
[53] G. MOLIN, «Die Stellung der Gebira im Staate Juda», a.c., 165-167.
[54] Ibíd., 168-171.
[55] Ibíd., 169.
[56] Ibíd., 161; R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament,* o.c., I, 181.

que se sentó a su diestra» (1 Re 2,19). Los contrastes son sumamente fuertes y suponen una situación completamente nueva. Mientras que, en el primer caso, Betsabé se presenta con muestras de profunda postración ante el rey, en el segundo caso recibe muestras de pleitesía por parte del mismo rey. Por cierto, existe un antecedente ugarítico curioso de esta *proskynesis* de Salomón ante Betsabé: una carta que el mismo rey dirige a «la reina mi madre», en la que le dice que cae a sus pies, antes de comunicarle diferentes cosas[57].

A. García del Moral cree probable que la *gebirâ* tuviera alguna intervención en el rito de entronización del rey; así lo sugeriría Cant 3,11: «Salid, hijas de Sión, a ver al rey Salomón con la corona con que lo coronó su madre el día de sus bodas, el día de la alegría de su corazón»[58]. La hipótesis es tentadora. Pero choca con graves dificultades. Ante todo, en el pasaje se trata no de la entronización, sino de las bodas. Por otra parte, la exégesis del versículo es oscura. Según A. Robert, se refiere, bajo la imagen de las bodas de Salomón, al advenimiento del Mesías. Se compara esta venida con un matrimonio en cuanto renueva y consagra para siempre la alianza del Sinaí, llevándola a su perfección última. La madre del rey sería la nación: el Mesías es hijo de la nación de Israel, a la vez que su esposo en cuanto representante de Yahvé. No se olvide que en el Antiguo Testamento la expresión «hacer rey a alguno» se emplea casi siempre hablando del pueblo. «Así es normal que la nación corone, es decir, haga rey al soberano mesiánico, testimoniando con ello que reconoce su dignidad y se somete libremente a su autoridad»[59]. Por lo demás, ya A. Calmet pensaba que el pasaje estaría sugerido por el papel jugado por Betsabé en el advenimiento de su hijo Salomón al trono[60], y realmente creo que sin ese recuerdo histórico difícilmente se hubiera redactado en la forma que de hecho tiene.

Aunque se trate de ideas mitológicas, tiene su interés, para entender los orígenes últimos de la valoración de la «reina-madre», el convencimiento existente en la cultura asirio-babi-

[57] Cf. H. CAZELLES, «La Mère du Roi-Messie dans l'Ancien Testament», a.c., 43-44.
[58] A. GARCÍA DEL MORAL, «La realeza de María según la Sagrada Escritura», a.c., 165.
[59] A. ROBERT - R. TOURNAY, *Le Cantique des cantiques...,* o.c., 158.
[60] Para su posición, cf. ibíd., 154.

lónica de que los reyes eran objeto de una adopción divina que tenía lugar en el seno mismo de la «reina-madre»; más aún, a veces se describía esta adopción como una intervención sobrenatural que forma o transforma el infante real en el seno de aquélla[61]. Se comprende así que se honre más a la reina que es madre, que a la que es esposa de un rey[62]. Recuerdo estas ideas, porque la realidad histórica de la concepción virginal de Jesús por María superará a los mitos[63].

En todo caso, para comprender la razón primaria de la realeza de María, debemos ser conscientes de que Jesús es el Mesías prometido en la profecía de Natán (2 Sam 7,12-16)[64], el Hijo de David, como lo llamaron con frecuencia los que entraban en contacto con Él en su vida terrena[65]. Según las palabras del ángel en la anunciación, es el trono de David el que Dios va a entregar a Jesús (cf. Lc 1,32-33). Se da una profunda intuición en la multitud cuando el Domingo de Ramos, según el relato de Marcos, aclama: «¡Bendito el reino que viene de nuestro padre David!» (Mc 11,9). Ahora bien, porque Jesús recibe el trono davídico y porque su reino, la Iglesia, es el reino de David que se continúa, nada tiene de extraño que en la Iglesia encontremos las estructuras más características de las tradiciones de esa dinastía. Aunque pudieran indicarse otros datos, por ejemplo la institución de Pedro como «maestro de palacio» con el rito conocido de darle las llaves (cf. Mt 16,19)[66], ciñámonos aquí a un solo dato: Cristo es el único *Kyrios* del reino mesiánico; pero junto a Él, aunque en grado subordinado (la *gebirâ* era inferior al rey), tendremos siempre que colocar y venerar la figura de su Madre, como *gebirâ* mesiánica, como ya el Antiguo Testamento conmemoraba a la «reina-madre» cuando mencionaba a los reyes de Judá. En la Iglesia, junto al trono de Cristo, se alza en gloria el trono que corresponde a la dignidad de su Madre, como el de Betsabé al lado del de Salomón.

La dignidad de *gebirâ* es vitalicia. María la llevó en su vida terrena en plena santidad. Pero María hoy continúa viviendo. El dogma de la Asunción nos enseña que María se encuentra anticipadamente en estado de resucitada[67]. La *gebirâ* mesiánica sigue viviendo en toda su realidad existencial y, por ello, sigue siendo también hoy «reina-madre».

El punto de partida de su dignidad como *gebirâ* se sitúa en la intervención milagrosa del Espíritu Santo que hace que en su seno sea concebido virginalmente el Rey mesiánico (cf. Lc 1,35). Aunque he manifestado mis reservas al intento de deducir de Cant 3,11 que históricamente la *gebirâ* coronara al rey en su entronización, en el caso de María no puede negarse que Ella tuvo una intervención decisiva en la coronación del rey, en la unción de la naturaleza humana por el Verbo en la Encarnación. Y curiosamente, en consonancia con el texto del Cantar de los Cantares que habla de bodas, se trata de una unción que ya en el período patrístico se interpretó con sentido de desposorio entre el Verbo y su naturaleza humana[68].

3. María, Reina-esposa

Si nos dejamos encerrar en el marco de los textos que reflejan un mesianismo real estricto[69], a tenor de cuanto he-

[61] Cf. R. LABAT, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne* (París 1939) 63-64.

[62] Cf. H. CAZELLES, «La Mère du Roi-Messie dans l'Ancien Testament», a.c., 41.

[63] Ibíd., 49, evoca la dureza de expresión de Gén 4,1: «He adquirido un varón con Yahvé». Se trata de la exclamación de Eva, que acaba de recibir la promesa del Protoevangelio, con motivo del nacimiento de su primer hijo. Cazelles comenta: «Ce texte paraît souvent obscur et certains tentent de le corriger. Mais n'y faut-il pas voir au contraire que l'auteur sacré souligne avec force l'intervention de Dieu dans la maternité de la première Ève, figure de la maternité de la mère du Messie?».

[64] La profecía, muy compendiada en 2 Crón 17,10-14, tiene su solemne eco bíblico en Sal 89.

[65] Cf. J. CABA, *El Jesús de los Evangelios* (Madrid 1977) 147-153.

[66] R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, o.c., I, 199-200.

[67] «Beatissima Virgo María Immaculata, expleto terrestris vitae cursu, corpore et anima ad caelestem gloriam est assumpta et Filio suo, qui resurrexit a mortuis, similis reddita, sortem omnium iustorum in antecessum accepit» (PABLO VI, *Professio fidei* 15: AAS 60 [1968] 438-439). Sobre el contenido doctrinal de esta frase, cf. C. POZO, *El Credo del Pueblo de Dios*, o.c., 141-143.

[68] «Coniunctio nuptialis, Verbum et caro; huius coniunctionis thalamus, virginis uterus. Etenim caro ipsa Verbo est coniuncta; unde etiam dicitur: "Iam non duo, sed una caro". Assumpta est ecclesia ex genere humano, ut caput esset ecclesiae ipsa caro Verbo coniuncta, et ceteri credentes membra essent illius capitis» (SAN AGUSTÍN, *Enarratio in Ps.* 44, 3: CCL 38,495 [PL 36,495]). «Verbum enim sponsus, et sponsa caro humana; et utrumque unus Filius Dei, et idem filius hominis; ubi factus est caput ecclesiae, ille uterus virginis Mariae thalamus eius» (SAN AGUSTÍN, *Tractatus in Iohannis Evangelium* 8, 4: CCL 36,84 [PL 35,1452]).

[69] Véase cómo concibe ese dossier de textos J. COPPENS, *Le messianisme royal* (París 1968) 201-217.

mos expuesto hasta aquí, la realeza de María debería interpretarse exclusivamente a partir del concepto de «reina-madre». No se olvide que sólo ésta, y no la «reina-esposa», tenía un papel oficial en las costumbres de la dinastía davídica. Pero es necesario abrir el horizonte y estudiar también la promesa de Gén 3,15, que conocemos con el nombre de «Protoevangelio»[70].

El versículo pertenece al documento yahvista. Como han defendido B. Rigaux[71] y, siguiéndolo, H. Cazelles[72], el documento procedería del siglo X antes de Cristo y sería contemporáneo de la monarquía, la cual estaba fuertemente impregnada del mesianismo real que encontramos en la profecía de Natán. Ello hace que el texto culmine de manera que «todo se hace en función de un pueblo, por el jefe de este pueblo elegido»[73]. Sobre este trasfondo puede entenderse el movimiento lógico del versículo: «Establezco enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y su linaje: él te aplastará la cabeza y tú le acecharás el calcañal» (Gén 3,15).

La oposición de los linajes colectivos de la serpiente y de la mujer en 15b desemboca en la victoria total que realiza un individuo concreto en 15c, que sólo puede ser el Mesías[74]. Ortensio da Spinetoli cree poder descubrir directamente, en sentido literal inmediato, en «la mujer» la figura de María; si «el linaje» concreto de 15c es el Mesías, Cristo, «la mujer» de 15a será la *gebirâ* mesiánica, María[75]. Personalmente creo que «la mujer» en sentido literal inmediato es Eva por exigencias del contexto en el que *hâ'iššâ* se refiere siempre a ella; pero defiendo a la vez que es necesario afirmar que la

[70] Sobre el origen de este apelativo, cf. G. M. ROSCHINI, «Come e quando è sorto in nome di "Protovangelo"», a.c., 344-347. El primero en haber utilizado esta denominación fue el teólogo protestante Lorenzo Rhetius, quien escribe en 1638: «Protoevangelii enim nomen meretur, quia est primum Evangelium, laetum istud nuntium primum, quod genus humanum gratia Dei privatum erexit» *(Evangelium Primum, hoc est, Scholastica consideratio, dulcissimae, simul ac antiquissimae Promissionis, De Semine Mulieris,* n.2 [Gedani 1638] p.1). Cf. T. GALLUS, *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen 3,15) posttridentina...,* o.c., I, 194.

[71] B. RIGAUX, «La femme et son lignage dans Genèse III,14-15», a.c., 340-341.

[72] H. CAZELLES, «Genèse 3,15. Exégèse contemporaine», a.c., 96.

[73] B. RIGAUX, «La femme et son lignage dans Genèse III,14-15», a.c., 342.

[74] Cf. ibíd., 342-343.

[75] ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella Traditione Biblica,* o.c., 147-148.

figura de María está en el texto en sentido *plenior.* No es éste el momento de justificar esta mi posición exegética, sino de remitir a lo que sobre ella he escrito más arriba[76]. En todo caso, a nivel profundo del sentido *plenior* permanecería ese lazo entre Cristo y María, como Rey Mesías y *gebirâ* mesiánica.

También en Gén 3,15 tendríamos así la figura de María como la de «reina-madre» con respecto al Rey Mesías. Pero el Protoevangelio insinúa una asociación de María en la lucha de Cristo contra la serpiente y sus secuaces (su linaje) y, consiguientemente, también en la victoria que es el resultado de esa lucha. Esta asociación en un combate que conduce el Rey Mesías, que en este sentido sería también «Imperator», es decir, jefe militar[77], es muy superior a la que podría suponerse en la *gebirâ,* cuyo papel no era propiamente el de una reina co-reinante[78]. Ello aparece en la medida en que Gén 3,15, al presentar a María, en sentido *plenior,* tras la figura de Eva, la describe como la futura «nueva Eva».

El tema adquiere su pleno desarrollo y su plena concreción en la patrística del siglo II[79]. Como ya hemos tenido ocasión de verlo[80], en un breve arco de tiempo el tema apa-

[76] Véase más arriba p.160-163.

[77] Cf. E. PETERSON, «Christus als Imperator», en ÍD., *Theologische Traktate* (Múnich 1951) 149-164.

[78] Resulta extraña la argumentación de A. GARCÍA DEL MORAL, «Santa María, la Guebirah mesiánica», a.c., 27, a favor de que la *gebira* fuera estrictamente una dignidad co-reinante: 1 Re 2,19, atestigua la concesión de «otro sitial para la madre del rey»; ello sería sinónimo de co-reinar; tanto más si se advierte que al «gran visir» se le concede todo poder, excepto precisamente «el trono» (cf. Gén 41,40). Cf. también ya anteriormente A. GARCÍA DEL MORAL, «La realeza de María según la Sagrada Escritura», a.c., 166. Tengo la impresión de que salta de un tema a otro completamente distinto. Lo que se pretende decir en Gén 41,40 es claro: plenos poderes, pero sin realeza. Por el contrario, no veo por qué García del Moral excluye la posibilidad de un trono honorífico sin plenos poderes. Decir que «sentarse en el trono es sinónimo de comenzar a reinar» no justifica nada; los textos a que apela (1 Re 16,11; 2 Re 13,13) se refieren a reyes y, por ello, no iluminan el sentido de 1 Re 2,19, a propósito de la *gebira.*

[79] «Maxime autem illud memorandum est, inde a saeculo II, Mariam Virginem, a Sanctis Patribus veluti novam Hevam proponi novo Adae, etsi subiectam, arctissime coniunctam in certamine illo adversus inferorum hostem, quod, quemadmodum in protevangelio (Gen 3,15) praesignificatur, ad plenissimam deventurum erat victoriam de peccato ac de morte, quae semper in gentium Apostoli scriptis inter se copulantur» (PÍO XII, Const. apostólica *Munificentissimus Deus:* AAS 42 [1950] 768; DzS 3901).

[80] Véase más arriba p.347-349.

rece en San Justino[81], San Ireneo[82] y Tertuliano[83] con rasgos sustancialmente idénticos: Eva dialogó con la serpiente, desobedeció a Dios y, con ello, nos trajo muerte y ruina; María, la nueva Eva, dialoga con el ángel, obedece a Dios y así nos trae al Salvador y con Él la salvación[84]. Es claro que la escena aludida es la de la anunciación. Por otra parte, es inimaginable que estos autores dependan entre sí, si se consideran, a la vez, el breve tiempo en que se produce este consenso y la misma dispersión geográfica con que tiene lugar. Ello induce a pensar que todos ellos transmiten una tradición anterior, lo cual sugiere que la tradición transmitida, al tener que ser anterior al año 150, deba considerarse como prácticamente apostólica[85]. La conclusión es tanto más verosímil cuanto que consta que la predicación apostólica presentaba a Cristo con el título de «nuevo Adán», como ha quedado consignado en el mismo Nuevo Testamento (cf. 1 Cor 15,45).

[81] «Porque Eva, siendo virgen e incorrupta, habiendo concebido por la palabra salida de la serpiente, dio a luz desobediencia y muerte; y María, la virgen, habiendo concebido fe y alegría al darle el ángel Gabriel la buena nueva de que el Espíritu del Señor vendría sobre ella y el poder del Altísimo la cubriría con su sombra, por lo que también lo engendrado de ella, santo, sería Hijo de Dios, respondió: Hágase para mí según tu palabra. Y de ella nació aquel de quien hemos demostrado, hablaron tantas escrituras, por quien Dios destruye la serpiente con los ángeles y hombres que se le asemejan, mientras que libra de la muerte a quienes se arrepienten de sus malas acciones y creen en Él» («Dialogus cum Tryphone Iudaeo», 100, 5-6, en G. ARCHAMBAULT [ed.], t.II [París 1909] 124 [PG 6,712]). Se trata del testimonio más antiguo que se conoce sobre el tema de la «segunda Eva»; cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II,* o.c., 268.

[82] «Et sicut illa seducta est ut non obaudiret Deo, sic et haec suasa est obaudire Deo, uti virginis Evae virgo Maria fieret advocata» *(Adversus haereses,* 5,19,1: SC 153,248 [PG 7,1175]). «A fin de que una Virgen, venida a ser abogada de una virgen [Eva], deshiciera y destruyera la desobediencia virginal» («Demostración de la predicación apostólica», 33, en E. ROMERO POSE [ed.], *Fuentes Patrísticas* 2, 126). Véase el comentario del primero de los dos textos citados en A. ORBE, *Teología de San Ireneo,* o.c., II, 263-278.

[83] «In virginem adhuc Evam irrepserat verbum aedificatorium mortis; in virginem aeque introducendum erat Dei Verbum extructorium vitae: ut quod per eiusmodi sexum abierat in perditionem, per eumdem sexum redigeretur in salutem. Crediderat Eva serpenti: credidit Maria Gabrieli. Quod illa credendo deliquit, haec credendo delevit» *(De carne Christi,* 17, 5: CCL 2,905 [PL 2,782]).

[84] Para el tema teológico, cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II,* o.c., 264-299; véase también más arriba p.353-354.

[85] Cf. ibíd., 298; C. POZO, «El Corazón de María, Corazón de la Nueva Eva», a.c., 256-259, donde procuro matizar lo que, a mi juicio, sería el contenido de la tradición apostólica primera.

El tema de la «segunda Eva» subraya primariamente la asociación de María a la obra de Cristo, «nuevo Adán»[86]. La unión de la nueva Eva al nuevo Adán constituye un desposorio espiritual en orden a la obra de regeneración, como consecuencia de la cual María será la verdadera «Madre de los vivientes» (cf. Gén 3,20)[87]. Esta colaboración a la obra de la redención no es meramente mediata, ya que la Encarnación misma a la que María presta su consentimiento libre es en sí misma salvadora[88]. Se minimizaría la colaboración de María reduciendo su eficacia al hecho de que por el consentimiento de María se ha formado en su seno Jesús, el cual, treinta y tres años más tarde, iba a morir por nosotros en la cruz. En tal caso se habría formado en María y de María la víctima que posteriormente se inmolaría por nosotros. Pero, de hecho, en el seno de María no se formó sólo el Jesús histórico de Nazaret, sino la Cabeza del Cuerpo místico, es decir, de ese gran organismo de salvación por incorporación al cual nosotros nos salvamos[89].

María, como nueva Eva, aparece esponsaliciamente unida al nuevo Adán en su obra de regeneración. Pero si no olvidamos el contexto de mesianismo real en que el tema se presenta, por primera vez, en Gén 3,15, habrá que ir más allá de los planteamientos de la *gebirâ* mesiánica y ver también a María como «Reina-esposa» del Rey Mesías.

No dudo que en Ap 12,1 hay, al menos, una superposición de las figuras de María y de la Iglesia[90]. Permaneciendo

[86] Es notable advertir cómo subyace el tema de María «nueva Eva» en la *Encíclica Redemptoris Mater* de Juan Pablo II; cf. n.13, nota 30: AAS 79 (1987) 375; 19, nota 41: AAS 79 (1987) 383; 37, nota 91: AAS 79 (1987) 409.

[87] RM 19, nota 42: AAS 79 (1987) 383-384; 37, nota 92: AAS 79 (1987) 409, alude al título «Madre de los vivientes», prácticamente equivalente al de «nueva Eva». El título procede de SAN EPIFANIO, «Panarion, 3, 2: haeresis 78, 18», en F. OEHLER, *Corpus haeresiologicum,* II/3 (Berolini 1861) 432 y 434 (PG 42,728-729).

[88] Se trata de la redención físico-mística de la que hablan no pocos Padres griegos, especialmente los alejandrinos; cf. I. LONCKE, «De indole ac valore theoriae physico-mysticae redemptionis», a.c., 123-129.

[89] En este sentido, es interesante la teología de San Agustín, para quien, en realidad, sólo hay un predestinado: el Cristo total. Y sólo Él se salvará: «Sicut [...] praedestinatus est Ille unus ut Caput nostrum esset, ita multi praedestinati sumus ut corpus eius essemus» (SAN AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum,* 15,31: PL 44,983). Sobre todo este tema, cf. R. BERNARD, «La prédestination du Christ total selon saint Augustin», en AA.VV., *Recherches Augustiniennes,* III (París 1965) 1-58.

[90] Véase más arriba p.256-257. Por lo demás, es conocido que el tema de la «nueva Eva» aparece, de modo prácticamente simultáneo y contemporáneo,

en el nivel de María, se habla de sus dolores de parto (v.2); el nacimiento de Jesús que se produce está en conexión literaria con su elevación al Padre (v.5). Todo ello hace sumamente probable que se esté aludiendo a la participación dolorosa de María en el paso de Jesús de esta tierra al Padre (el nacimiento para el cielo); por otra parte, es allí, junto a la cruz, donde fue proclamada Madre de «los que guardan los preceptos de Dios y tienen el testimonio de Jesús» (Ap 12,17; cf. Jn 19,26-27)[91], es decir, en cuanto nueva Eva, verdadera Madre de los vivientes. No puede, sin embargo, omitirse que esta figura se describe con rasgos de realeza de orden celeste: «una gran señal apareció en el cielo: una mujer vestida de sol, y la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas» (Ap 12,1).

4. El ejercicio de la realeza de María

Si volvemos al tema de la *gebirâ,* hay que subrayar que la «reina-madre» no gobierna[92]. Como *gebirâ* mesiánica, María posee «una realeza de un género completamente especial, la de la Madre de un Rey efectivamente reinante. Por ello no se trata de gobierno propiamente. La influencia de nuestra Reina es mucho más discreta y más suave, hecha de su poder sobre el corazón del Rey y de su incomparable prestigio con respecto a todos»[93]. Encontramos así dos dimensiones en las que María ejercita su realeza sobre nosotros.

Si nos fijamos, en primer lugar, en su prestigio, que tiene que ver con su realeza de excelencia o en sentido impropio, es éste el que nos hace sentirnos atraídos a su imitación y a su servicio voluntario. Encontramos aquí la fuerza que ha hecho que a lo largo de los siglos surgieran en la Iglesia tantos deseos de entrega a Ella, incluso en la forma de esclavitud.

> «San Ildefonso de Toledo, el más antiguo testigo de esa forma de devoción que se llama esclavitud mariana, justifica nuestra actitud de esclavos de María por la relación que Ella tiene con respecto a Cristo: "Por eso soy yo

referido unas veces a María y otras a la Iglesia; aunque naturalmente con matices diversos de significación; cf. ibid, p.354.

[91] Cf. F. M. KOESTER, «Apokalyptisches Weib», a.c., 308.

[92] Véase más arriba la nota 78 para la posición de García del Moral y los motivos de mi discrepancia en ese punto.

[93] H. BARRÉ, «Marie, Reine du Monde», a.c., 35.

> tu esclavo, porque mi Señor es tu Hijo. Por eso tú eres mi Señora, porque tú eres la esclava de mi Señor. Por eso soy yo el esclavo de la esclava de mi Señor, porque tú has sido hecha la madre de mi Hacedor"»[94].

Es claro que el prestigio de María (su realeza de excelencia) tiene en su maternidad divina el fundamento último, aunque a ese prestigio también contribuya su cooperación a la obra salvadora. Esta cooperación no es inteligible sino a partir de su maternidad. Radica exactamente en el modo concreto como Dios quiso que se realizara la maternidad de María, es decir, a través de su aceptación libre.

La actitud de imitación y servicio con respecto a María, por fundarse en las relaciones existentes entre Ella y Cristo, no nos separa de Cristo, sino que nos conduce a Él. Como escribía el mismo San Ildefonso de Toledo, «así se refiere al Señor lo que sirve a la esclava; así redunda al Hijo lo que se entrega a la Madre; así pasa al rey el honor que se rinde a la reina»[95].

Se reconocerá ulteriormente que el poder de intercesión «es una manera indirecta, pero qué eficaz, de intervenir en los asuntos de la conducción del reino»[96]. Ahora bien, es curioso que Betsabé, en su primera intervención como *gebirâ,* se limita a interceder, a presentar un problema para que el rey lo resuelva: «Voy a pedirte una cosa insignificante, no

[94] JUAN PABLO II, *Alocución en el acto mariano nacional celebrado en la plaza Eduardo Ibarra, de Zaragoza* (6-11-1982), 4: AAS 75 (1983) 308-309. El texto citado es «De virginitate perpetua sanctae Mariae», 12, en V. BLANCO-J. CAMPOS, *Santos Padres Españoles,* o.c., I, 148 (PL 96,106). Lo que el Papa llama «forma de devoción» no comienza simplemente con la primera aparición de la palabra «servus» referida a la Madre de Dios, sino con la primera estructuración de un mínimo de espiritualidad de esclavitud con respecto a María. En San Ildefonso se da ya esa estructuración inicial en cuanto que se da una primera fundamentación teológica de la actitud de esclavo con respecto a María. Para la historia de la cuestión, cf. J. A. DE ALDAMA, «Cultus marianus servitutis a primordiis usque ad Sanctum Anselmum Cantuariensem», en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De cultu mariano saeculis VI-IX,* o.c., IV, 403-426. Como comentario al discurso de Juan Pablo II en Zaragoza, cf. C. POZO, «El discurso de S.S. Juan Pablo II en el acto mariano nacional de Zaragoza (6-11-1982)», a.c., 15-27; ÍD., «Presencia de María en la vida católica», a.c., 31-43 (el mismo texto con algunos retoques).

[95] SAN ILDEFONSO, «De virginitate perpetua sanctae Mariae», 12, en V. BLANCO - J. CAMPOS, *Santos Padres Españoles,* o.c., I, 152 (PL 96,108). Citado por JUAN PABLO II, *Alocución en el acto mariano nacional* 4: AAS 75 (1983) 309.

[96] H. BARRÉ, «Marie, Reine du Monde», a.c., 34.

me la niegues» (1 Re 2,20)[97]. No siendo co-reinante, es éste el modo propio como la *gebirâ* interviene en los asuntos de los que son sus súbditos. Así ahora María, como *gebirâ* mesiánica, «con ánimo verdaderamente materno hacia nosotros y tratando los asuntos de nuestra salvación, está solícita por todo el género humano; constituida por el Señor Reina del cielo y de la tierra, exaltada sobre todos los coros de los ángeles y sobre todos los órdenes de los santos del cielo, presente a la derecha de su Hijo unigénito, Nuestro Señor Jesucristo, con sus súplicas maternas obtiene audiencia poderosísima, encuentra lo que busca y no puede fallar»[98].

Como he indicado en el capítulo anterior[99], Pablo VI en su *Credo*[100] interpreta la intercesión de las almas de los santos (y también la intercesión de los ángeles) como participación en el gobierno que Cristo resucitado ejercita sobre todas las cosas[101]. Pero el caso de la Santísima Virgen tiene aspectos singulares, como podrá advertir quien tenga presente que las palabras de Pío XII en la Encíclica *Ad caeli Reginam,* que son una cita de Pío IX[102], se refieren a la intercesión de María como a la intercesión de una Reina que está a la derecha de Cristo. En su frase, Pío XII alude a los títulos específicos de Reina con que María intercede (maternidad divina y cooperación a la obra salvadora)[103], y la fórmula que usa tiene cierta semejanza con las palabras «está sentado a la derecha del Padre» del Credo Niceno-Constantinopolitano[104], aunque no coincide con ellas en cuanto que falta el verbo *sedet,* y en su lugar se dice *adstat.* La fórmula cristológica («sentado a la derecha del Padre»), precedida por la afirmación de la ascensión «subió al cielo», se interpretó en los primeros siglos cristianos como afirmación de la victoria de Cristo y, con ello, como afirmación de su poder[105]. Cristo el Mediador (1 Tim 2,5), intercediendo ante el Padre, ejercita su poder (Rom 8,34; Heb 7,35), que es infinitamente superior al de cualquier persona creada[106]. También la frase de Pío XII que expresa a María intercediendo a la derecha de su Hijo debe explicarse como fórmula de poder, y estaría en relación con la situación glorificada en que María ha entrado por su asunción. Como señalaba G. Jouassard, hay un cierto paralelismo entre la asunción y la realeza de María, por una parte, y la ascensión y entronización de Cristo, por otra[107].

La historia litúrgica de la fiesta de María Reina muestra cómo mediación intercesora, asunción y realeza de María se entrelazan estrechamente. Pío XII determinó que la fiesta de María Reina se celebrara el 31 de mayo, día en que en muchas Iglesias particulares se celebraba a María Medianera universal de todas las gracias. La ordenación posconciliar del calendario litúrgico la ha situado el día 22 de agosto, es decir, en la octava de la Asunción como prolongación de ese misterio. Unas palabras de la Constitución apostólica *Munificentissimus Deus* señalaban ya esta conexión:

> «La semejanza de la divina Madre con el Hijo divino, en cuanto a la nobleza y dignidad del alma y del cuerpo —porque no se puede pensar que la celestial Reina esté separada del Rey de los cielos—, exige abiertamente que María "no *debe* estar sino donde está Cristo"»[108].

María fue asunta porque es Reina, y una vez asunta ejercita su realeza con su intercesión junto a Cristo: la *gebirâ* mesiánica junto al Rey de los siglos.

5. **Conclusión**

Pío XII fundamentó la realeza de María en su maternidad divina y en su cooperación a la obra salvadora, y explicó su

[97] Para la problemática subyacente a la petición de Betsabé, cf. M. NOTH, *Könige, I. 1-16* (Neukirchen 1968) 33-34.
[98] PÍO XII, Enc. *Ad caeli Reginam:* AAS 46 (1954) 636-637.
[99] Véase más arriba p.378.
[100] *Professio fidei* 29: AAS 60 (1968) 444.
[101] Como comentario, cf. C. POZO, *El Credo del Pueblo de Dios,* o.c., 233-234.
[102] Bula *Ineffabilis Deus:* Acta Pii IX I/1 (1857) 618.
[103] DzS 150.
[104] Cf. J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds,* o.c., 151.
[105] Para la evolución en las fórmulas de oración (consideración de Cristo como Mediador o como término de oración) véase más arriba p.70-71. No es necesario insistir ulteriormente en que la mediación intercesora de una persona divina está a un nivel absolutamente singular. Sobre el sentido regio del poder de intercesión de Cristo, cf. J. GALOT, *Gesù Liberatore,* o.c., 420-422.
[106] «Royauté de Marie et Assomption», en ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Maria et Ecclesia,* o.c., V, 173-189.
[107] SACRA CONGREGATIO RITUUM, *Decretum* (31-5-1955): AAS 47 (1955) 480; en las p.470-480 pueden verse los textos para el Oficio y la Misa.
[108] AAS 42 (1950) 765-766. Las palabras que reproduzco entre comillas son una cita de SAN BERNARDINO DE SIENA, «In Assumptione Beatae Mariae Virginis», sermo 11, a.3, c.1, en *Opera omnia,* VI (Ad Claras Aquas 1959) 174.

ejercicio primariamente por su intercesión. El tema de la *gebirâ* ofrece nueva luz para entender a María como Reina-Madre, que además ejercita su realeza no gobernando, sino intercediendo. Las conexiones del documento yahvista con las ideas del mesianismo real dan coloración regia al tema de la nueva Eva, que reaparece en el c.12 del Apocalipsis, donde una figura con esplendores de realeza es la verdadera madre de los vivientes. Cuando en la «Salve» acudimos a María como a «Reina y Madre de misericordia» sintiéndonos precisamente hijos de la primera Eva en el destierro, en nada nos separamos de los grandes temas bíblicos sobre María.

Conclusión

LA MARIOLOGÍA DE JUAN PABLO II EN SU ENCÍCLICA «REDEMPTORIS MATER» [1]

El 25 de marzo de 1987, solemnidad de la Anunciación a María, Juan Pablo II firmaba la Encíclica *Redemptoris Mater*[2]. Parece claro que el Pueblo de Dios esperaba de un Papa como el actual un gran documento mariano. Se trata de un Papa que ha llevado a su escudo papal no sólo el anagrama de María, sino las palabras *Totus tuus,* que sintetizan el núcleo fundamental de su consagración personal de esclavitud mariana, hecha mucho antes de su pontificado y renovada ante la imagen de la Virgen de Czestochowa en su primer viaje, como Papa, a Polonia[3]; de un Papa que en sus viajes apostólicos no omite nunca la visita al santuario mariano más representativo de cada nación, para desde él fomentar con su ejemplo y su palabra la piedad mariana de cada pueblo[4]. En este sentido, puede decirse que Juan Pablo II, aun dentro de su magisterio tan rico y abundante sobre la Virgen[5], estaba «en deuda» con la Iglesia[6].

[1] Cf. S. C. Napiorkowski (dir.), *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze* (Lublin 1993); Pontificia Academia Mariana Internationalis, *Redemptoris Mater. Contenuti e prospettive dottrinali e pastorali* (Roma 1988); J. Ratzinger - H. U. von Balthasar, *Maria - Gottes Ja zum Menschen. Enzyklika «Mutter des Erlösers»* (Friburgo de B. 1987); AA.VV., «Commentaria in Litteras Encyclicas "Redemptoris Mater"»: *Mar* 50 (1988) 111-435; Íd., *Una luce sul cammino dell'uomo. Per una lettura della «Redemptoris Mater»* (Quaderni de *L'Ossservatore Romano,* 6; Ciudad del Vaticano 1987); Íd., «En el Año Mariano»: *Scripta Theologica* 20 (1988) 101-220; Íd., «Annus Marialis. Commentaria in Litt. Enc. "Redemptoris Mater"»: *Seminarium* 27 (1987) 405-604.

[2] AAS 79 (1987) 361-433.

[3] Véase la fórmula que pronunció en el santuario de Jasna Góra el 6 de junio de 1979: AAS 71 (1979) 833.

[4] Véase, por ejemplo, durante su primer viaje a España, la importante *Alocución en el acto mariano nacional celebrado en la plaza Eduardo Ibarra, de Zaragoza* (6-11-1981): AAS 75 (1983) 305-312.

[5] Cf. D. Bertetto, *Maria nel Magistero di Giovanni Paolo II...,* o.c.; J. Ibáñez - F. Mendoza, *Juan Pablo II habla de la Virgen,* o.c.

[6] Posteriormente, a lo largo de los años 1995-1997, el Papa dedicó 70 bellísimas catequesis en las audiencias de los miércoles a la figura de la San-

En todo caso, es lógico que no pudiera escribir su gran documento sobre María sino después de haber hablado de Dios, es decir, del misterio trinitario. Ello explica su gran trilogía previa de encíclicas, en la que cada una de ellas está dedicada a una de las tres personas trinitarias: *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979)[7] trata del Hijo; *Dives in misericordia* (30 de noviembre de 1980)[8], del Padre; *Dominum et vivificantem* (18 de mayo de 1986)[9], del Espíritu Santo. Pero es significativo que a continuación Juan Pablo II haya querido hablar a la Iglesia sobre la Madre del Señor[10].

El enfoque de su Encíclica «Sobre la Bienaventurada Virgen María en la vida de la Iglesia peregrina» estaba condicionado por la primera de sus encíclicas, que precisamente por ser la primera debe considerarse su Encíclica programática. Si la visión de Cristo que Juan Pablo II había subrayado en ella era la de «Redentor del hombre», es normal que ahora el ángulo de acceso a la figura de María fuera el de «Madre del Redentor» *(Redemptoris Mater)*, es decir, la relación de María con la obra redentora de Cristo, «su presencia *activa* y ejemplar en la vida de la Iglesia»[11].

En función de este planteamiento, a la Encíclica subyace el tema más antiguo de la fe de la Iglesia sobre María, el tema de María «nueva Eva»[12], que se subraya ulteriormente en la misma Encíclica con el recurso al título equivalente de «Madre de los vivientes», tomado de San Epifanio[13]. Recuérdese, en efecto, que en Gén 3,20 se explica y justifica, con el hecho de que es «madre de todos los vivientes», el nombre de Eva

tísima Virgen, las cuales constituyen un impresionante monumento a la figura de María. Existe una cuidada edición en lengua española que las reúne todas en un solo volumen: JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo,* V: *La Madre del Redentor,* o.c.

[7] AAS 71 (1979) 257-324.

[8] AAS 72 (1980) 1177-1232.

[9] AAS 78 (1986) 809-900.

[10] Entre las Encíclicas *Dives in misericordia* y *Dominum et vivificantem* se intercala la Encíclica *Laborem exercens* (14-9-1981): AAS 73 (1981) 577-648, cuya publicación estaba postulada por el 90.° aniversario de la publicación por León XIII de la Encíclica *Rerum novarum:* Leonis XIII Acta 11 (1892) 97-144.

[11] RM 1: AAS 79 (1987) 361.

[12] RM 13, nota 30: AAS 79 (1987) 375; 19, nota 41: AAS 79 (1987) 383; 37, nota 91: AAS 79 (1997) 409. Sobre este temática baste remitir a lo que he escrito más arriba p.348-349.

[13] RM 19, nota 42: AAS 79 (1987) 383-384; 37, nota 92: AAS 79 (1987) 409. Cf. SAN EPIFANIO, «Panarion 3, 2: haeresis 78, 18», en F. OEHLER, *Corpus haeresiologicum,* II/3 (Berolini 1861) 432, 434 (PG 42,728-729).

impuesto a la primera mujer. La primera presentación de María como «nueva Eva» aparece, por primera vez, como ya expusimos, en San Justino poco después del año 130[14]. Muy poco después, el tema, sustancialmente invariado, reaparece en San Ireneo[15] y Tertuliano[16].

La idea común a este planteamiento de la teología del siglo II puede resumirse en estos términos: la primera Eva dialoga con el diablo, desobedece a Dios y con ello trae sobre la humanidad muerte y ruina; María, segunda Eva, dialoga con el ángel, obedece a Dios y da a luz al Salvador y con Él a la salvación. De modo paralelo a cómo la primera Eva fue colaboradora de Adán en la obra de la ruina, la segunda, es decir, María, colabora con el nuevo Adán, Cristo, en la obra salvadora.

Las afirmaciones de San Justino, San Ireneo y Tertuliano se producen en un arco temporal muy corto y con una sorprendente sintonía temática. Como no es fácil pensar en dependencias directas sucesivas en este punto, incluso por la dispersión geográfica en que aparecen los testimonios, todo hace suponer que el tema sería anterior a San Justino. Si se acepta que ya antes del año 150 existe este tema elaborado, puede decirse que se está tocando la misma predicación apostólica[17]. Es indudable que la predicación apostólica presentaba a Cristo como «nuevo Adán»; ello ha quedado reseñado en el mismo Nuevo Testamento (cf. 1 Cor 15,45, aparte del paralelismo de oposición que se hace en Rom 5,18-19). Los testimonios convergentes de Padres del siglo II[18] harían pensar que esa misma predicación apostólica veía, junto a Él, la figura femenina de una «nueva Eva».

[14] Cf. «Dialogus cum Tryphone Iudaeo», 100, 5-6, en G. ARCHAMBAULT (ed.), t.II (París 1909) 124 (PG 6,712).

[15] *Adversus haereses,* 5, 19, 1: SC 153,248 (PG 7,1175). «Demostración de la predicación apostólica», 33, en E. ROMERO POSE (ed.), *Fuentes Patrísticas* 2, 124-128. Véase el comentario del primero de los dos textos citados en A. ORBE, *Teología de San Ireneo,* o.c., II, 263-278.

[16] *De carne Christi,* 17, 5: CCL 2,905 (PL 2,782).

[17] Cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II,* o.c., 296. Sobre la posible base de esa tradición apostólica véase ibíd., 298. Alguna matización personal sobre cuál pudo ser exactamente el contenido de la tradición apostólica sobre el tema de la «nueva Eva» puede verse en C. POZO, «El Corazón de María, Corazón de la Nueva Eva», a.c., 256-259.

[18] «Maxime autem illud memorandum est, inde a saeculo II, Mariam Virginem a Sanctis Patribus veluti novam Hevam proponi novo Adae, etsi subiectam, arctissime coniunctam in certamine illud adversus inferorum hostem, quod

1. La fe de María

Dentro de los testimonios patrísticos más antiguos sobre la asociación de María, como nueva Eva, a la obra salvadora de Cristo es importante que Tertuliano acentúa la importancia de la fe de María en esta su colaboración positiva: «Eva había creído a la serpiente; María creyó a Gabriel. Lo que aquella pecó creyendo, lo borró ésta creyendo»[19]. Esto obliga a estudiar uno de los dos temas mayores de la Encíclica *Redemptoris Mater,* la importancia de la fe de María en orden a realizar la misión que Dios le confió. H. U. von Balthasar llegó a escribir: «El toque genial de la Encíclica consiste, sobre todo, en haber puesto en el centro el tema de la fe de María»[20]. Éste es el primer punto que creo necesario estudiar para dar una visión de conjunto de la doctrina mariológica de la Encíclica sin detenerme, de modo reflejo, en lo que pudieran ser sus aspectos ecuménicos[21], que el mismo von Balthasar expresaba, a continuación de sus palabras citadas, en forma de una pregunta meramente retórica: «¿no mantiene acaso la Encíclica un oculto y apasionado diálogo con Lutero?»[22].

a) *La Anunciación*

Cuando los Padres del siglo II comienzan a exponer la teología de María como «nueva Eva», lo hacen aludiendo explícitamente a la escena de la anunciación. Es en ella donde María dialoga con el ángel y obedece a Dios, en antítesis con la desobediencia de la primera Eva tras su diálogo con el demonio. Por ello, era obvio que el Papa comenzara su Encíclica mariana con una profunda reflexión sobre la Anunciación[23].

quemadmodum in protoevangelio (Gen 3,15) praesignificatur, ad plenissimam deventurum erat victoriam de peccato ac de morte» (Pío XII, Const. apostólica *Munificentissimus Deus:* DzS 3901).

[19] Véase la referencia para este pasaje en la nota 15.

[20] «Kommentar», en J. Ratzinger - H. U. von Balthasar, *Maria - Gottes Ja zum Menschen. Enzyklika «Mutter des Erlösers»,* o.c., 133.

[21] Pueden verse estudiados por F. Courth, «La tensione ecumenica della "Redemptoris Mater"», en Pontificia Academia Mariana Internationalis, *Redemptoris Mater. Contenuti e prospettive,* o.c., 159-176.

[22] «Kommentar», en J. Ratzinger - H. U. von Balthasar, *Maria - Gottes Ja zum Menschen...,* o.c., 133.

[23] Cf. RM 7-11: AAS 79 (1987) 367-373.

El ángel saluda a María con las palabras «Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo» (Lc 1,28). Es bien sabido que la expresión «llena de gracia» no es estrictamente una traducción del participio griego κεχαριτωμένη, sino fruto de una reflexión de fe sobre él[24]. Sin duda, el verbo χαριτόω, que contiene como raíz la palabra χάρις (gracia), tiene en el Nuevo Testamento sentido teológico («hacer objeto de la gracia»), como consta por el otro único pasaje en que aparece: Dios Padre «nos hizo objeto de la gracia en el Amado» (Ef 1,6). Con ello es claro que toda traducción de κεχαριτωμένη en la línea de un sentido profano del verbo —línea iniciada en el siglo XVI con las traducciones de Erasmo[25] y Lutero[26]— estaría fuera de lugar[27].

Es normal explicar el paso de la mera traducción «hecha objeto de la gracia» a desentrañar su sentido, por una reflexión de fe, como «llena de gracia», apelando a que el participio hace en Lc 1,28 las veces de nombre propio de la Virgen[28]. La utilización de una denominación gramatical de adjetivo o participio como si fuera nombre propio de alguien sólo puede hacerse cuando la cualidad aludida se da por antonomasia en la persona. Este modo de argumentación se da en la Encíclica como conocido y se le reconoce su valor[29]. El Papa, sin embargo, muestra predilección por un método que es característico en *Redemptoris Mater* y que consiste en iluminar el texto por otro pasaje bíblico aparentemente sin relación, pero que, puesto en paralelismo con él, permite llegar al fondo de su significado[30].

[24] Sobre toda la cuestión véase más arriba p.215-217.

[25] «Novum Testamentum», en *Erasmi Opera Omnia,* VI (Lugduni Batavorum 1705) p.324: «gratiosa».

[26] «Hodselig», tanto en la traducción de 1522 (WA, *Bibel,* 6, 210) como en la de 1546 (WA, *Bibel,* 6, 211).

[27] Véase, a propósito de la traducción de Lutero, la crítica de San Pedro Canisio, *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta,* l.3, c.4 (Ingolstadii 1577) p.249, quien allí mismo alude también a la traducción de Erasmo.

[28] Véase más arriba p.217-218. Cf. M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci,* o.c., 130. Ya San Pedro Canisio, *De Maria Virgine incomparabili,* l.3, c.7, p.266, había señalado la importancia de la no existencia de artículo.

[29] RM 8: AAS 79(1987)370.

[30] Este método ha sido puesto de relieve por Ratzinger, «Un'interpretazione dei segni dei tempi per il cammino della Chiesa e dell'umanità»: *OR* (26-3-1987) l, 9; se trata de la presentación de la Encíclica en la Sala de Prensa de la Santa Sede.

En efecto, Isabel proclama a María «bendita entre las mujeres» (Lc 1,42). La expresión la sitúa por encima de todas. De este modo es significativa de que la bendición de gracia «se refiere *a María de modo especial y excepcional*»[31].

Las gracias que se nos conceden nos impulsan a una entrega a Dios. La plenitud de gracia previamente concedida a María tiende a suscitar en Ella una plena respuesta de fe a las palabras que el ángel le transmite. También Isabel ensalzará la fe de María y la declarará dichosa porque ha tenido esa fe: «Feliz la que ha creído» (Lc 1,45). «La plenitud de gracia anunciada por el ángel significa el don de Dios mismo; la fe de María, proclamada por Isabel en la visitación, indica cómo la Virgen de Nazaret ha respondido a ese don»[32].

Pero no podemos olvidar que la formulación histórica de la respuesta de fe María tiene acentos de la más total entrega: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38)[33]. Es conocido que la palabra «fe» tiene en el Nuevo Testamento diversos sentidos[34]. Dos solamente nos interesan aquí. A veces, el término se refiere a una «fe» meramente intelectual. Es el sentido que, para atender a una problemática muy viva en aquel momento, privilegió el Concilio Vaticano I[35]. No puede infravalorarse la importancia de esta fe[36]. Sin embargo, hay que declarar su insuficiencia, si no se desarrolla de modo que sea «la fe que actúa por la caridad» (Gál 5,6). Cuando la fe no llega a un comportamiento coherente, habrá que reconocer con tristeza que «como el cuerpo sin espíritu está muerto, también la fe sin obras está muerta» (Sant 2,26). En otras ocasiones, en el Nuevo Testamento la palabra «fe» tiene el sentido totalizante y englobante de plena respuesta afirmativa a Cristo que

[31] RM 8: AAS 79 (1987) 369-370.

[32] RM 12: AAS 79 (1987) 375.

[33] Utilizo el modo de traducir más corriente entre nosotros. Sin embargo, creo que γένοιτό con el dativo μοι debería traducirse más bien como «hágase *de mí*». Pienso que este segundo modo de traducir subraya mejor la total disponibilidad de la Virgen en las manos de Dios.

[34] Para los diversos sentidos del sustantivo «fe» y del verbo «creer» en la Sagrada Escritura, baste remitir a P. ANTOINE, «Foi»: *DBS* 3, 276-310; R. BULTMANN, πιστεύω: en *TWNT*, VI, 174-230.

[35] Const. dogmática *Dei Filius*, c.3: DzS 3008.

[36] «Quare fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur (cf. Gal 5,6), donum Dei est, et actus eius opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo oboedientiam gratiae eius, cui resistere posset, consentiendo et cooperando» (ibíd.: DzS 3010).

empieza por la adhesión intelectual y se prolonga en el comportamiento coherente. El Concilio Vaticano II utiliza este concepto al decir que «por la fe el hombre se entrega entera y libremente a Dios»[37]. Una explicación oficial dada en el Concilio mismo hace alusión a que con la fórmula citada se reproduce «la acepción más amplia de la palabra que aparece en los escritos de Pablo»[38]. Es lo que teológicamente se llama «fe formada», en la cual, además de la fe en sentido estricto, «se incluyen la esperanza y la caridad»[39]. La respuesta de fe de María evidentemente no se circunscribe a aceptar, como verdadero, el anuncio del ángel, sino que pasa a una disponibilidad absoluta frente a los planes de Dios; como esclava se somete a su voluntad y se ofrece para unir su destino al de su Hijo: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38).

Se comprende la insistencia de la Encíclica en que imitemos la «obediencia de la fe» (Rom 16,26) de María, por la que «se consagró totalmente a sí misma, cual esclava del Señor, a la persona y a la obra de su Hijo»[40]. María en su «excepcional peregrinación de la fe representa un punto de referencia constante para la Iglesia, para los individuos y comunidades, para los pueblos y naciones, y, en cierto modo, para toda la humanidad»[41]. Desde el momento de la anunciación, María emprende «todo su "camino hacia Dios", todo su camino de fe. Y sobre esta vía, de modo eminente y realmente heroico —es más, con un heroísmo de fe cada vez mayor— se efectuará la "obediencia" profesada por ella a la palabra de la divina revelación. Y esta "obediencia de la fe" por parte de María a lo largo de todo su camino tendrá analogías sorprendentes con la fe de Abraham»[42]. En estos tiempos de fe débil y más aún de fe poco coherente, la figura de María adquiere un relieve de ejemplaridad indiscutible. Haremos bien en mirar a María para aprender de Ella cómo debe ser nuestra fe.

[37] DV 5: AAS 58 (1966) 819.

[38] *Congregatio Generalis* 155 (29-10-1965), *Schema Constitutionis dogmaticae de divina revelatione. Modi*, Ad numerum 5, modus 31, en ASCOV IV/5, 687.

[39] Ibíd., 688.

[40] LG 56: AAS 57 (1965) 60, citado en RM 13: AAS 79 (1987) 376.

[41] RM 6: AAS 79 (1987) 336-337.

[42] RM 14: AAS 79 (1987) 377.

b) *El segundo anuncio a María*

Una técnica, seguida por el Papa en la Encíclica *Redemptoris Mater,* consiste en acuñar nuevos términos para designar conocidos pasajes evangélicos. Las nuevas denominaciones permiten una nueva comprensión de las escenas a que se aplican.

Muchas veces hemos hablado de la profecía del anciano Simeón (Lc 2,34-35) y hemos ponderado su importancia. Es original en la Encíclica considerarla «como un segundo anuncio a María»[43]. El primer anuncio, el del ángel, tiene tonos gloriosos y triunfales; del Hijo que se promete a la Virgen, se dice que «será grande, se llamará Hijo del Altísimo, el Señor Dios le dará el trono de su padre David, reinará sobre la casa de Jacob eternamente, y su reino no tendrá fin» (Lc 1,32-33). Ahora María tiene que oír otras palabras, «sugeridas por el Espíritu Santo (cf. Lc 2,25-27)»[44], que suenan de modo mucho más lóbrego.

El «segundo anuncio» contiene dos elementos: de Jesús se dice que será «signo de contradicción» (Lc 2,34), es decir, «bandera discutida» según la traducción litúrgica española (el tema impresiona fuertemente a Juan Pablo II, quien, como es sabido, en los Ejercicios Espirituales que, siendo cardenal, predicó a Pablo VI, centró alrededor de él todas sus consideraciones)[45]; como consecuencia de este combate en torno a Cristo y de la oposición que se hace a Jesús, María tendrá que sufrir: «a tu misma alma la traspasará una espada» (Lc 2,35). Por una parte, Simeón expresa «la concreta dimensión histórica en la cual el Hijo cumplirá su misión, es decir, en la incomprensión y en el dolor»[46]; por otra, anuncia a María «que deberá vivir en el sufrimiento su obediencia de fe al lado del Salvador que sufre, y que su maternidad será oscura y dolorosa»[47]. María no retrocede ante los aspectos sombríos de su misión; muy pronto lo mostrará asumiendo las dificultades de la huida a Egipto para proteger la vida de su Hijo[48].

[43] RM 16: AAS 79 (1987) 379.
[44] Ibíd.: AAS 79 (1987) 378.
[45] K. WOJTYLA, *Signo de contradicción. Meditaciones,* trad. esp. (Madrid 1978).
[46] RM 16: AAS 79 (1987) 379.
[47] Ibíd.
[48] Cf. ibíd.

La oscuridad mientras María «avanzaba en la fe»[49] es patente en Nazaret durante el largo período de vida oculta. El Papa señala que en esos años, para usar expresiones de San Juan de la Cruz[50], María vive la «noche de la fe» en cuanto que un «velo» cubre la realidad del misterio[51]; el uso de esta terminología es normal en el Papa: no se olvide que la tesis doctoral de Karol Wojtyla en teología fue sobre «La fe en San Juan de la Cruz»[52]. Probablemente no hemos meditado bastante estos aspectos cuando nos hemos referido a la vida oculta de Jesús en Nazaret. A María había dicho el ángel, de parte de Dios, cosas gloriosas sobre su Hijo. Tiene que creerlas «día tras día»[53], aunque van pasando los años no sólo de la infancia, sino de la primera juventud de Jesús hasta los treinta, sin que paradójicamente haga nada de lo que parecería deber esperarse del Mesías. María convive en Nazaret con un Jesús desconcertantemente consagrado a tareas que nada parecen tener que ver con su misión ni siquiera parecen estar en consonancia con la descripción contenida en el anuncio del ángel. Es por ello maravilloso contemplar que «de este modo María, durante muchos años, *permaneció en intimidad con el misterio de su Hijo,* y avanzaba en su itinerario de fe»[54]. Realmente María «vivía en intimidad con este misterio sólo por medio de la fe»[55].

El «velo» se hace especialmente denso en el Calvario. Allí junto a la cruz, mientras mantenía su «sí» de la anunciación, tenía, sin duda, que recordar, una vez más, las palabras grandiosas del ángel: «Será grande, se llamará Hijo del Altísimo, el Señor Dios le dará el trono de David su padre, reinará sobre la casa de Jacob eternamente, y su reino no tendrá fin» (Lc 1,32-33). Teniendo presentes estas palabras en su memoria, las creía también entonces, cuando «estando junto a la cruz, María es testigo, humanamente hablando, de un completo *desmentido de estas palabras*»[56]. En ningún momento de su vida aparece como en estos momentos la

[49] LG 58: AAS 57 (1965) 61, citado en RM 17: AAS 79 (1987) 281.
[50] «Subida del Monte Carmelo» 2, 3, 4-6, en L. RUANO DE LA IGLESIA (ed.), *Vida y Obras completas de San Juan de la Cruz* (Madrid [8]1974) 486.
[51] RM 17: AAS 70 (1987) 381.
[52] Trad. esp. (Madrid 1979).
[53] RM 17: AAS 79 (1987) 380.
[54] Ibíd.: AAS 79 (1987) 381.
[55] Ibíd.
[56] RM 18: AAS 79 (1987) 382.

heroicidad de la «obediencia de la fe» de María ante los «insondables designios» de Dios, cuyos «caminos son inescrutables» (cf. Rom 11,33)[57].

c) *El «Magnificat»: profesión de fe de María*

Nuestra fe tiene necesidad de fórmulas concisas en que se exprese. En la liturgia eucarística de los domingos y de las solemnidades proclamamos nuestra fe con las fórmulas venerables de un Credo (el Niceno-Constantinopolitano o el Apostólico), es decir, de una profesión de fe. También María, al responder a Isabel con el *Magnificat* (una vez más en esta Encíclica el Papa va a acuñar un término nuevo muy sugestivo), pronuncia «*una inspirada profesión de su fe*, en la que *la respuesta a la palabra de la revelación* se expresa con la elevación espiritual y poética de todo su ser hacia Dios»[58]. El *Magnificat* nos permite así describir el contenido de la fe de María.

Ante todo, confiesa la «nueva "autodonación" de Dios»[59], el misterio del «eterno *amor que, como un don irrevocable, entra en la historia del hombre*»[60] de modo absolutamente nuevo. Se trata de una «promesa hecha a los padres»[61] que ha tenido su cumplimiento en Cristo. María «se ha encontrado en *el centro mismo de esta plenitud* de Cristo»[62]; «en ella, como madre de Cristo, converge *toda la economía salvífica*»[63]. La alegría de María («se alegra mi espíritu en Dios mi salvador») por las cosas grandes que ha hecho por ella el Poderoso, cuyo nombre es santo, tiene como fundamento esta realidad central de su fe: el Dios de la Alianza se ha acordado «de la misericordia»[64]. «Y no deteniéndose en su voluntad de prodigarse, no obstante el pecado del hombre, *Dios se da en el Hijo*»[65].

[57] Cf. Ibíd.
[58] RM 36: AAS 79 (1987) 408.
[59] Ibíd.
[60] Ibíd.
[61] Ibíd.
[62] Ibíd.
[63] Ibíd.
[64] Ibíd.
[65] RM 37: AAS 79 (1987) 409.

Ésta es «la verdad *no ofuscada* sobre Dios» que la «nueva Eva» proclama contra la «sospecha» que el «padre de la mentira» hizo surgir en el corazón de la primera mujer: el Dios que «desde el comienzo es *la fuente de todo don*», ha hecho ahora obras grandes[66]. «Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único» (Jn 3,16). «María es el primer testimonio de esta verdad»[67], que la Iglesia no cesa de repetir.

Con la fuerza de esta verdad sobre Dios, proclamada con tan extraordinaria sencillez por María, la Iglesia «se ve confortada», «y, al mismo tiempo, *con esta verdad sobre Dios desea iluminar* las difíciles y a veces intrincadas vías de la existencia terrena de los hombres»[68].

«María está profundamente impregnada del espíritu de los "pobres de Yahvé"»[69]. Ello significa que se siente pobre y pequeña ante Dios. Esta conciencia de pequeñez da un nuevo relieve a su «experiencia personal» de que Dios ha hecho «obras grandes» por ella[70]. Sintiéndose, a la vez, insignificante y amada de Dios, descubre «*que no se puede separar la verdad sobre Dios que salva,* sobre Dios que es fuente de todo don, *de la manifestación de su amor preferencial por los pobres y los humildes*»[71]. Cada uno de nosotros renovará esta convicción meditando las palabras de María en el *Magnificat.*

A la luz del *Magnificat* descubriremos que sólo la actitud religiosa de María, reflejada en él, ofrece un contexto que permite comprender el sentido del «amor preferencial por los pobres» y el verdadero «sentido cristiano de la libertad y de la liberación»[72]. Dios «derriba del trono a los poderosos, enaltece a los humildes, a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despide vacíos... dispersa a los soberbios... y conserva su misericordia para los que le temen» (cf. Lc 1,50-53)[73]. La disposición espiritual sobre la que Él ejercita su misericordia, nos saca de un contexto meramente sociológico, a propósito del cual la opción debe

[66] Ibíd.
[67] Ibíd.
[68] Ibíd.
[69] Ibíd.: AAS 79 (1987) 410. Sobre este concepto cf. A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé*, o.c.
[70] RM 36: AAS 79 (1987) 408.
[71] RM 37: AAS 79 (1987) 410.
[72] Ibíd.
[73] Ibíd.

calificarse de preferencial. Quizás no sea inútil recordar aquí que un teólogo de la liberación ha escrito que basta el adjetivo «preferencial» aplicado a la opción por los pobres para que una teología de la liberación de tintes marxistas resulte imposible[74]. En efecto, la dialéctica de lucha de clases exige optar por unos frente a otros, y carecería en ella de sentido optar preferentemente por una de las dos trincheras que se enfrentan en combate; se entra en una con todas las consecuencias o en la otra.

e) *Maternidad por la fe*

María fue Madre de Cristo como consecuencia de su respuesta de fe al ángel (Lc 1,38). El *«fiat de María* —"hágase en mí"— ha decidido, desde el punto de vista humano, la realización del misterio divino» de la Encarnación[75].

La importancia salvífica de la fe de María, subrayada en las palabras de Isabel en Lc 1,45 («Feliz la que ha creído»), permite entender mejor ciertos pasajes evangélicos aparentemente difíciles. Uno es exclusivo de Lucas. Mientras Jesús hablaba, impulsada por el entusiasmo que le producía oírle, «alzó la voz una mujer de entre la gente, y dijo, dirigiéndose a Jesús: *"¡Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te criaron!"»* (Lc 11,27). A la exclamación sencilla y popular, Jesús responde llevando el elogio a otro plano: «Dichosos más bien *los que oyen la Palabra de Dios y la guardan»* (Lc 11,28)[76].

El otro pasaje se cita en la Encíclica tomándolo también de Lucas, pero es patrimonio común de toda la tradición sinóptica (cf. Mt 12,46-50; Mc 3,31-35).

> «Al ser anunciado a Jesús que su "madre y sus hermanos están fuera y quieren verle", responde: *"Mi madre y mis hermanos son aquellos que oyen la Palabra de Dios y la cumplen"* (cf. Lc 8,20-21). Esto dijo "mirando en torno a los que estaban sentados en corro", como leemos en Marcos (3,34), o, según Mateo (12,49), "extendiendo su mano hacia sus discípulos"»[77].

[74] Véase la crítica que a la fórmula «opción preferencial por los pobres» hace J. L. SEGUNDO, *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger* (Madrid 1985) 57-60.
[75] RM 13: AAS 79 (1987) 376.
[76] RM 20: AAS 79 (1987) 384-385.
[77] Ibíd.: AAS 79 (1987) 385.

A ambas escenas se las ha calificado, a veces, de «pasajes antimariológicos» de los Evangelios[78]. Se los ha querido ver en ocasiones como expresión de una voluntad de Jesús de distanciarse de su Madre, incluso como una advertencia a no supervalorarla. Nada más lejos de la realidad[79].

Es notable que la Encíclica no sólo cita Lc 11,27-28 (al fin y al cabo, patrimonio exclusivamente lucano), sino que para la segunda escena recurra también a la redacción de Lucas, aunque se trata de un pasaje que le es común con Mateo y Marcos. Creo que esta opción tiene serios motivos. Lucas no puede haberse olvidado en los capítulos 8 y 11 de lo que había escrito en el capítulo 1. En él había presentado a María con palabras de Isabel como «Feliz la que ha creído» (Lc 1,45). Su respuesta de fe no se limitó, según el testimonio de Lucas, a ser afirmación intelectual frente a la palabra oída del ángel, sino que fue entrega total para el cumplimiento: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38). Lucas es, finalmente, el evangelista que nos presenta dos veces, de modo explícito, a María como la que «guardaba» la palabra y «la conservaba cuidadosamente en su corazón» (cf. Lc 2,19.51). Por ello, Lucas, que no puede haber olvidado estas afirmaciones de su propio Evangelio, tiene que haber sido consciente de que en ambas afirmaciones de Jesús (Lc 8,21; 11,28) María no sólo no queda excluida, sino «que la maternidad nueva y distinta, de la que Jesús habla a sus discípulos, concierne concretamente a María de un modo especialísimo»[80]. María es digna de alabanza por ser biológicamente Madre de Jesús, como lo intuyó aquella sencilla mujer del pueblo; pero más todavía por la relación de fe viva que se anuda irrompiblemente con Él desde el principio de esa maternidad, desde el «sí» al ángel en la anunciación.

En todo caso, los pasajes citados contienen una doctrina de importancia primordial para cada uno de nosotros. A imitación de María que nos precede en su peregrinación de la fe, cada uno de nosotros puede entrar en la familia de Jesús, en relación familiar con Él, por una fe viva, por una

[78] Véase más arriba p.248, especialmente la referencia de nota 195.
[79] La posición que mantengo más arriba, p.247-248, consiste en defender que una exégesis correcta del pasaje de las bodas de Caná ofrece el auténtico contexto para entender estos pasajes.
[80] RM 20: AAS 79 (1987) 386.

aceptación de su mensaje que llegue al fiel cumplimiento, a ponerlo en práctica con la vida toda.

En la Encíclica se subraya que la entrega plena de María en su respuesta al ángel está en «plena consonancia con las palabras del Hijo que, según la *Carta a los Hebreos*, al venir al mundo dice al Padre: "sacrificio y oblación no quisiste; *pero me has formado un cuerpo*... He aquí que vengo... a hacer, oh Dios, tu voluntad" (Heb 10,5-7)»[81]. De este modo, el acto por el que María se da y por el que coopera a la obra salvadora de Cristo tiene, objetivamente considerado, el sentido de unirse a la oblación de Jesús. Imitando a María, hemos de realizar una entrega de la propia vida con una fe consecuente que nos una al ofrecimiento mismo de Jesús al Padre. Ello hará posible que cada uno de nosotros afirme: «Por mi parte completo en mi carne lo que falta a los padecimientos de Cristo por el bien de su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1,24).

2. El testamento de la cruz

El pasaje de Jn 19,25-27 ha sido objeto de atenta reflexión por parte de exegetas y mariólogos. Por múltiples razones, está fuera de toda duda razonable que no se nos relata en él una escena meramente familiar (Jesús moribundo, preocupado por la soledad futura de su Madre, la confiaría a un amigo), sino una escena de alcance teológico en la que Jesús proclama a María madre del discípulo, de todo discípulo, a la vez que inculca a todo discípulo que consecuentemente ha de mirar a María como madre[82]. A partir de esta convicción acerca de cuál es la verdadera exégesis de estos versículos, solemos designar la escena como «la proclamación de la maternidad espiritual de María»[83].

Todo esto es muy justo. Sin embargo, Juan Pablo II en la Encíclica *Redemptoris Mater* acuña para este pasaje una nueva denominación sumamente sugestiva, que puede ser muy

[81] RM 13: AAS 79 (1987) 376.

[82] Para la exégesis véase más arriba p.248-251; cf. también POZO, *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia,* o.c., 96-100.

[83] RM 23: AAS 79 (1987) 391, a propósito de este pasaje afirma: «Dici itaque potest iam Mariae maternitas, si antea pro hominibus sit adumbrata, hic luculenter definiri et corroborari».

útil para una vivencia renovada de lo que Jesús quiso decirnos en él: «el testamento de la Cruz»[84]. Jesús, como todo moribundo, se preocupa de legar. Desde la cruz nos lega lo más precioso que tiene en la tierra, a su Madre. Éste es el sentido último de las solemnes y profundas palabras de Jesús crucificado: «Jesús, viendo a su Madre y junto a Ella al discípulo a quien amaba, dice a su Madre: "Mujer, ahí tienes a tu hijo". Luego dice al discípulo: "Ahí tienes a tu Madre"» (Jn 19,26-27).

Es conocido que el pensamiento filosófico de Karol Wojtyla está fuertemente impregnado de un sano personalismo[85]. Ello le hace no olvidar que, en el momento en que Jesús pronuncia estas palabras, no está simplemente muriendo por la salvación de la humanidad en abstracto, sino por la de cada persona en particular. San Pablo, que a los Efesios escribe: «Cristo nos amó y se entregó por nosotros» (Ef 5,2) o «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella» (Ef 5,25), tiene en su Carta a los Gálatas la expresión más absolutamente personal: «Me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20). El hecho de su donación total en concreto por cada uno tiene, sin duda, que reflejarse en la misma conciencia humana de Jesús[86]. Porque las palabras del «testamento de la Cruz» se pronuncian en este preciso momento en que la Redención se está realizando, «la Madre de Cristo, encontrándose en el campo directo de este misterio que abarca al hombre —a cada uno y a todos—, es entregada al hombre —a cada uno y a todos— como Madre»[87]. Ello implica que no podemos contentarnos con ver en estas palabras de Jesús moribundo una proclamación de la maternidad espiritual de María sobre todos los fieles; es un testamento en que concretamente a mí se me da a María como mi Madre.

[84] Ibíd.

[85] Véanse en «Obras principales de Karol Wojtyla»: *Sillar* 4 (1981) 119, los títulos 1 y 4, que en español serían: *Posibilidad de construir la ética cristiana sobre las bases del sistema de Max Scheler* (Lublin 1959) y *Persona y acto* (Cracovia 1969).

[86] Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión (1985)», 4, en ID., *Documentos 1969-1996,* o.c., 389-391.

[87] RM 23: AAS 79 (1987) 391.

a) *La acogida del discípulo*

Un testamento tiene que ser aceptado. El «testamento de la Cruz», en cuanto que se dirige a cada uno en particular, y no sólo a los fieles en general, tiene que ser aceptado por cada uno de nosotros. «Desde aquella hora el discípulo la acogió entre sus cosas» (Jn 19,27); desde aquella hora todo discípulo, para ser buen discípulo, ha de aceptar el testamento y tomar a María como cosa suya.

San Juan ha señalado, otras veces, diversas cualidades que ha de reunir el discípulo de Jesús para serlo realmente: ha de guardar sus mandamientos (Jn 14,14.21.23), partiendo de un amor a Dios (1 Jn 5,2); los discípulos han de amarse mutuamente como los amó Cristo (Jn 13,35; 15,12); han de creer que Jesús ha sido enviado por Dios (Jn 17,8) y que es el Hijo de Dios (Jn 20,31); han de adoptar una actitud de humildad y servicio, siguiendo el ejemplo del Maestro (Jn 13,13-17). En Jn 19,27 se enuncia una nota ulterior que el discípulo ha de poseer: ha de tener a María como cosa suya; entre sus estructuras espirituales tiene que haber una dimensión mariana que le haga acoger (λαμβάνειν no significa «mirar», sino «tomar» o «acoger») a María como a Madre. La palabra «acoger» implica así todo un comportamiento filial con respecto a María. «Entregándose filialmente a María, el cristiano, como el apóstol Juan, "acoge entre sus cosas propias" a la Madre de Cristo y la introduce en todo el espacio de su vida interior, es decir, en su yo humano y cristiano»[88].

Es empobrecedora de la riqueza del texto de Jn 19,27 la traducción frecuente: «la acogió en su casa»[89]. La Encíclica cree insuficiente este modo de traducir:

> «Como es bien sabido, en el texto griego la expresión εἰς τὰ ἴδια supera el límite de una acogida de María por parte del discípulo en el sentido del mero alojamiento material y de la hospitalidad en su casa; quiere decir más bien una *comunión de vida* que se establece entre los dos en base a las palabras de Cristo agonizante»[90].

[88] RM 45: AAS 79 (1987) 423.
[89] Es un defecto de la traducción española de la Encíclica reproducir la traducción de este versículo («la acogió *en su casa»)* tomándola de la *Biblia de Jerusalén,* incluso en el número en que la Encíclica insiste en que el versículo no debe traducirse así.
[90] RM 45, nota 130: AAS 79 (1987) 423.

Y confirma esta posición con un bello texto de San Agustín: «La tomó consigo, no en sus heredades, porque no poseía nada propio, sino entre sus obligaciones que atendía con premura»[91]. I. de la Potterie capta perfectamente el sentido del versículo, cuando propone traducir: «Desde aquella hora el discípulo la acogió *en su intimidad»*[92].

En el conjunto de reflexiones que gravitan sobre la neta afirmación de Jn 19,27 («desde aquella hora el discípulo la acogió entre sus cosas»), aparece claramente, en primer lugar, que la devoción mariana constituye una dimensión irrenunciable del discípulo de Jesús, desde el momento en que el Señor proclamó su testamento, hasta el fin de los tiempos. Se comprende, por ello, la frase de Pablo VI en su homilía en el Santuario de Nuestra Señora del Bonaria el 24 de abril de 1970: «si queremos ser cristianos, debemos ser marianos»[93]. Con estas palabras, Pablo VI no enunciaba un pensamiento piadoso, sino que se limitaba estrictamente a traducir Jn 19,27: desde entonces todo discípulo de Jesús, para serlo, ha de tener una profunda dimensión mariana.

En segundo lugar, la devoción mariana, por expresarse en una relación mutua entre madre e hijo, tiene resonancias de total intimidad personal. «Es esencial a la maternidad la referencia a la persona. La maternidad determina siempre *una relación única e irrepetible* entre dos personas: *la de la madre con el hijo y la del hijo con la madre.* Aun cuando una misma mujer sea madre de muchos hijos, su relación personal con cada uno de ellos caracteriza la maternidad en su misma esencia. En efecto, cada hijo es engendrado de un modo único e irrepetible, y esto vale tanto para la madre como para el hijo. Cada hijo es rodeado del mismo modo por aquel amor materno, sobre el que se basa su formación y maduración en la humanidad»[94]. Ahora bien, esto que aparece con claridad «en el orden de la naturaleza», es también verdadero por analogía «en el orden de la gracia»[95]. Por ello, la afirmación de la Encíclica, de que María es dada como madre particular-

[91] *In Ioannis Evangelium tractatus* 119, 3: CCL 36,659 (PL 35,1951).
[92] «"Et à partir de cette heure, le Disciple l'accueillit dans son intimité" (Jn 19,27b). Réflexions méthodologiques sur l'interprétation d'un verset johannique»: *Mar* 42 (1980) 84-125.
[93] AAS 62 (1970) 300-301.
[94] RM 45: AAS 79 (1987) 422.
[95] Ibíd.

mente a cada discípulo[96], ilumina ulteriormente el sentido de la respuesta a este don que se exige en Jn 19,27: «Desde aquella hora el discípulo la acogió entre sus cosas». Esta «afirmación indica, aunque sea indirectamente, lo que expresa la relación íntima de un hijo con su madre. Y todo esto se encierra en la palabra "entrega". La entrega es *la respuesta* al amor de una persona y, en concreto, *al amor de la madre*»[97]. La devoción mariana de todo discípulo tiene que llegar hasta la entrega filial a «Aquella que es su Madre»[98].

b) *La Anunciación y la espera de Pentecostés*

Encierra una consideración sumamente original y profunda la afirmación del Papa en la Encíclica de que «en la economía de la gracia, actuada por la acción del Espíritu Santo, se da una particular correspondencia entre el momento de la Encarnación del Verbo y el del nacimiento de la Iglesia. La persona que une estos dos momentos es María: María en Nazaret y María en el cenáculo de Jerusalén»[99]. En realidad, María concibe a Jesús por obra del Espíritu Santo. La Iglesia recibe también la vida por el don del Espíritu Santo impetrado por la intercesión materna de María. Este paralelismo es lógico, ya que la Iglesia, como Cuerpo místico de Cristo, es prolongación de Él. Podría decirse, por tanto, que, tanto para que Jesús nazca como para que nazca la Iglesia (en el sentido de que comienza a tener la vida de la gracia que el Espíritu Santo le comunica), los dos protagonistas son siempre los mismos: María y el Espíritu Santo.

María estuvo así presente —tenía que estarlo como madre— en el momento en que la Iglesia comienza el camino de la fe, o sea, cuando se inaugura «la peregrinación de la Iglesia a través de la historia de los hombres y de los pue-

[96] RM 23: AAS 79 (1987) 391.
[97] RM 45: AAS 79 (1987) 423.
[98] «Mater Dei est Mater nostra» (SAN ANSELMO, «*Oratio* 7», en F. S. SCHMITT [ed.], *Opera Omnia,* III [Londres 1946] 23 [PL 158,957]). Para el influjo de San Anselmo cf. H. BARRÉ, «Marie et l'Église. Du Vénérable Bède à Saint Albert le Grand»: *ÉtMar* 9 (1951) 78-79. Sobre toda la cuestión cf. G. GEENEN, «Marie notre Mère. Esquisse historique et évolution doctrinale»: *Mar* 10 (1958) 337-352.
[99] RM 24: AAS 79 (1987) 392-393.

blos»[100]. Por ello se encuentra en medio de los apóstoles en el cenáculo «implorando con sus ruegos el don del Espíritu»[101]. Por cierto, se trata del Espíritu «que en la Anunciación ya la había cubierto a ella con su sombra»[102].

Ulteriormente María tiene que estar presente en la posterior acción evangelizadora de la Iglesia. «También en su obra apostólica con razón la Iglesia mira hacia aquella que engendró a Cristo, concebido por el Espíritu Santo y nacido de la Virgen, precisamente para que por la Iglesia nazca y crezca también en los corazones de los fieles»[103]. Esta mirada hacia la Madre de Cristo surge espontánea, si se tiene en cuenta el sentido maternal de la acción apostólica de la Iglesia. San Pablo lo expresó de modo vigoroso al escribir: «¡Hijitos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto, hasta ver a Cristo formado en vosotros!» (Gál 4,19)[104]. En este punto, «la Iglesia se encuentra con María e intenta asimilarse a ella»[105]. En este sentido, «María está presente en el misterio de la Iglesia como modelo»[106]. Pero María es mucho más para la Iglesia: «La maternidad de la Iglesia se lleva a cabo no sólo según el modelo y la figura de la Madre de Dios, sino también con su "cooperación"»[107]. La que con su oración obtuvo en Pentecostés el don del Espíritu, asunta en cuerpo y alma al cielo, mediante su intercesión, incesantemente «con materno amor coopera a la generación y educación»[108] de los hijos e hijas de la madre Iglesia[109].

La presencia de María en la vida de la Iglesia es innegable y, por cierto, con un peso decisivo. Ella ha reunido en torno a sí a las familias cristianas que el Concilio Vaticano II llama «iglesias domésticas»[110], durante siglos con el rezo del rosario, en el que con los ojos de María se contemplan suavemente, mientras se desgranan las «Avemarías», los misterios fundamentales de nuestra salvación. Desgraciadamente,

[100] RM 26: AAS 79 (1987) 394.
[101] LG 59: AAS 57 (1965) 62.
[102] Ibíd.
[103] Ibíd., 65: AAS 57 (1965) 65.
[104] Cf. RM 43: AAS 79 (1987) 419-420.
[105] RM 44: AAS 79 (1987) 421.
[106] Ibíd.
[107] Ibíd.
[108] LG 63: AAS 57 (1965) 64.
[109] RM 44: AAS 79 (1987) 421.
[110] LG 11: AAS 57 (1965) 16.

la costumbre del rosario en familia ha decaído de modo notabilísimo. Vale la pena exhortar a las familias cristianas a que, al menos en ocasiones señaladas, recuperen esta costumbre llena de valores cristianos[111]. La imagen o el cuadro de la Virgen, que no debe faltar en el hogar de ninguna familia católica, será punto de referencia para alguna plegaria familiar, aunque sea breve, a la Madre del Señor. También está presente María en las comunidades parroquiales, en cuyos templos tiene siempre un lugar señalado su imagen. Tendremos que procurar vivificar un culto serio a ella. La presencia de María es patente en los institutos religiosos, muchos de los cuales llevan su nombre incluso en su título oficial. Está igualmente presente en las diócesis, ninguna de las cuales carece de un gran santuario mariano[112].

El Papa se detiene en subrayar la importancia de esta «geografía» mariana, cuyas virtualidades pastorales tenemos que aprovechar al máximo. Los grandes santuarios de influjo internacional ejercen una acción de atracción espiritual incalculable. Guadalupe de México, Lourdes o Fátima son centros de espiritualidad a los que acuden multitudes de fieles de muy diversos países, que se sienten atraídos por la Virgen y que a sus pies encuentran a Cristo[113]: ¿no pasan espontáneamente los fieles en esos santuarios a una reconciliación, llena de arrepentimiento y de conversión, en el sacramento del perdón y a una gozosa recepción de la Eucaristía? A nivel nacional no podemos olvidar la eficacia de los grandes santuarios de la Virgen existentes en las diversas regiones. Debemos potenciar ese influjo para contribuir así a una renovación espiritual de nuestros fieles.

En esos santuarios veneramos imágenes de María, algunas de ellas rodeadas del cariño de miles y miles de fieles durante siglos. No infravaloremos el culto a las imágenes. Precisamente en el mismo año en que Juan Pablo II publicaba su Encíclica *Redemptoris Mater* (1987), se celebraba «el 12.° centenario del II Concilio ecuménico de Nicea (a. 787),

[111] Sobre el rosario cf. PABLO VI, Exhort. apostólica *Marialis cultus* 42-55: AAS 66 (1974) 152-162; JUAN PABLO II, Carta apostólica *Rosarium Virginis Mariae* (16-10-2002): AAS 95 (2003) 5-36.

[112] RM 28: AAS 79 (1987) 399-400.

[113] Cf. ibíd.: AAS 79 (1987) 400. Con recuerdo lleno de resonancias personales, el Papa incluye también en su enumeración el santuario de Jasna Góra.

en el que, al final de la controversia sobre el culto de las sagradas imágenes, fue definido que, según la enseñanza de los Santos Padres y de la tradición universal de la Iglesia, se podían proponer a la veneración de los fieles, junto con la Cruz, también las imágenes de la Madre de Dios, de los Ángeles y de los Santos, tanto en las iglesias como en las casas y los caminos»[114].

c) *Mediación materna de María*[115]

María, asunta en cuerpo y alma a los cielos, está espiritualmente presente en la Iglesia gracias a su permanente intercesión ante su Hijo resucitado, es decir, por su mediación intercesora. En la Iglesia se invoca a María con los títulos de Abogada, Auxiliadora, Socorro y también *Mediadora*[116]. El conocido texto de San Pablo que afirma que hay «un solo Mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también» (1 Tim 2,5), no se oscurece al mantener una mediación de María[117], «que se apoya en la mediación de Éste, depende totalmente de ella y de la misma saca todo su poder»[118]. La mediación de María es una mediación participada de la de Cristo[119] y que, por ello, nada resta ni añade «a la dignidad y eficacia de Cristo, único mediador»[120]. En este contexto, el Papa recuerda[121] la fórmula de San Bernardo «Mediadora al

[114] RM 33: AAS 79 (1987) 405. Cf. CONCILIO II DE NICEA, Actio 7.ª, *Definitio de sacris imaginibus:* DzS 600-603; Actio 8.ª, *De imaginibus:* DzS 605. Sobre la problemática de entonces véase C. SCHÖNBORN, «I presupposti teologici della controversia sulle immagini», en AA.VV., *Culto delle immagini e crisi iconoclasta. Atti del Convegno di studi. Catania 16-17 Maggio 1984* (Palermo 1986) 55-68.

[115] Véase más arriba el cap. XI, p.371-375.

[116] Cf. LG 62: AAS 57 (1965) 63.

[117] 1 Tim 2,5 afirma que hay un mediador único, es decir, el mismo e ineludible para todos, pero no trata de si esa mediación es o no compatible con la existencia de mediadores subordinados; cf. S. BLANCO, «Un Dios y un mediador. Nota exegética a 1 Tim 2,5», a.c., 287-292; E. MIGUÉNS, «Unus Mediator (1 Tim 2,5)», a.c., 59-69.

[118] LG 60: AAS 57 (1965) 62.

[119] Cf. RM 38: AAS 79 (1987) 411-412.

[120] LG 60: AAS 57 (1965) 63. Para la cuestión teológica en sí misma, es decir, para la explicación del concepto de participación en la doctrina del Concilio Vaticano II, y sus consecuencias en orden a no quitar ni añadir nada a aquel del que otro participa, véase más arriba p.113-115.

[121] RM 38, nota 96: AAS 79 (1987) 411.

Mediador»[122], porque pone de relieve la subordinación de la mediación de María a la de Cristo.

Esta subordinación implica también una unión a las intenciones de Cristo. La mediación de María, «dotada ciertamente de una índole "subordinada", *participa de la universalidad de la mediación del Redentor*, único Mediador»[123].

Es bien sabido que después de la definición de la Inmaculada se difundió fuertemente en la Iglesia la persuasión de que la verdad mariana que en un futuro próximo se definiría en la Iglesia como dogma, sería la Mediación universal. De esta persuasión surgió todo un movimiento a favor de esta definición, al frente del que se situaba el cardenal D. Mercier[124]. En este tiempo y en este ambiente surgen obras tan apreciables y clásicas como la famosa monografía de J. Bittremieux[125]. De hecho, en un determinado momento este impulso pierde fuerza y se ve desbordado por otro que se le adelanta y lleva a la definición dogmática de otra verdad mariana: la Asunción corporal de María (1 de noviembre de 1950)[126].

Quizás sea más interesante señalar lo que probablemente impidió al primero de estos dos movimientos llegar a la meta: la dificultad en determinar claramente qué se pretendía decir al afirmar que María es medianera universal de todas las gracias; o, con otras palabras, la dificultad en señalar la especificidad de María en su intercesión, comparada con la de los santos.

En efecto, se tiene la impresión de que, aunque diciendo que María es medianera universal de todas las gracias, parece afirmarse mucho de Ella, en realidad con esta expresión no se distingue suficientemente su mediación de la de los santos. No se olvide que el gran tema del Apocalipsis es el de la liturgia celeste. En el centro de ella está el «Cordero como degollado» (Ap 5,6). Se trata de Cristo que, subido al cielo, presenta al Padre su sangre (cf. Heb 9,12.24-26), es decir, que, a lo largo de la historia, ofreciendo al Padre su entrega

[122] «In Dominica infra octavam Assumptionis sermo» 2, en ed. J. LECLERCQ - H. ROCHAIS (eds.), t.V (Roma 1968) 262 (PL 183,429).
[123] RM 40: AAS 79 (1987) 415. Retoco, en esta frase, la traducción vaticana española, que no responde con exactitud al texto latino de la Encíclica.
[124] He recogido algunos datos sobre la historia de este movimiento más arriba en p.366-369.
[125] *De mediatione universali Beatae Mariae Virginis quoad gratias* (Brugis 1926).
[126] Pío XII, Const. apostólica *Munificentissimus Deus*: DzS 3903.

y su sacrificio pretéritos, «está siempre vivo para interceder» por nosotros (Heb 7,25). Ahora bien, en esta liturgia celeste participan todos los bienaventurados y en ella se unen a todas las intenciones por las que Cristo murió y por las que ahora, resucitado y sentado a la derecha del Padre, intercede (cf. Rom 8,34). En este sentido, en la colación de toda gracia que Dios otorga intervienen todos los bienaventurados, es decir, todos interceden por todas las gracias que se conceden[127]. Si se tiene en cuenta este planteamiento, la singularidad de la mediación de María no queda suficientemente puesta de manifiesto con decir que es «universal». Tal adjetivo no parece ser bastante especificante, ya que todos los bienaventurados intervienen en la colación de toda gracia y, desde este punto de vista, también la mediación de los bienaventurados puede calificarse como «universal».

Juan Pablo II indica una pista teológica que puede ser sumamente fecunda para mantener con nitidez la singularidad de la mediación de María, comparada con la de los santos:

> «Efectivamente, la mediación de María *está íntimamente unida a su maternidad* y posee un carácter específicamente materno que la distingue de la de las demás creaturas que, de modo diverso y siempre subordinado, participan de la única mediación de Cristo»[128].

María es Madre de Cristo y madre de los discípulos. Tanto con respecto a Cristo como con respecto a los discípulos tiene una relación materna. Por ello, en su intercesión María «*se pone "en medio", o sea, hace de mediadora no como una persona extraña, sino en su papel de madre,* consciente de que como tal puede —más bien "tiene derecho de"— hacer presentes al Hijo las necesidades de los hombres»[129]. De este modo, dentro de las mediaciones subordinadas a la de Cristo, el único

[127] Cf. POZO, «La devoción mariana en el contexto teológico, particularmente cristológico y eclesiológico, en Europa en los siglos XVII y XVIII»: *ATG* 46 (1983) 240. Si en los mismos sacramentos se admite un esquema cultual en el que Cristo con su mediación celeste eficaz asegura la colación de la gracia, no hay inconveniente alguno en afirmar una asociación de todos los santos —y, muy en primer lugar, de María— que participan en la liturgia celeste, también en la colación de las gracias sacramentales; también en los sacramentos se unirían la liturgia terrestre y la liturgia celeste; cf. C. POZO, «El misterio del culto santificante», a.c., 47-67.
[128] RM 38: AAS 79 (1987) 411.
[129] RM 21: AAS 79 (1987) 388-389.

Mediador, se señala una nota específica de la mediación intercesora de María que se da en Ella y solamente en Ella, es decir, una nota que no se da en la mediación de ninguno de los santos: es una mediación materna no sólo porque María es Madre de Cristo ante el que intercede («Mediadora al Mediador») [130], sino también porque es Madre de aquellos por cuyos problemas intercede («Madre de los vivientes») [131].

d) *María nos lleva a Cristo*

El recurso a la mediación de María no nos distancia de Cristo, sino que nos lleva a Él. Ella nos conduce a Cristo mismo como «Mediadora al Mediador» [132]. Este hecho debe traducirse en nuestra actitud oracional: el recurso a la intercesión de María debe desembocar en un contacto espiritual con el Mediador y por Él llegar al Padre [133].

La articulación que de María conduce a Jesús es propia de toda devoción mariana. Una vez más, Juan Pablo II insiste en que «se puede afirmar que María sigue repitiendo a todos las mismas palabras que dijo en Caná de Galilea: "Haced lo que Él os diga"» [134]. En toda forma auténtica y correcta de devoción mariana, María nos remite a Jesús como razón de cuanto Ella es y como término al que Ella con su solicitud materna quiere llevarnos. «Muéstranos a Jesús», pedimos en la más popular oración a María después del «Ave María», en la «Salve» [135].

El mismo hecho de consagrarse a María no puede olvidar este sentido de «Mediadora al Mediador» que tiene la figura de la Virgen. Así lo dice expresamente el Papa a propósito de

[130] El Papa utiliza en su Encíclica (véase la nota 121 de este capítulo) esta expresión que es de San Bernardo (véase la nota 122).

[131] San Epifanio, «Panarion 3, 2: haeresis 78, 18», en F. Oehler (ed.), *Corpus haeresiologicum*, II/3 (Berolini 1861) 432, 434 (PG 42,728-729).

[132] RM 38, nota 96: AAS 79 (1987) 411.

[133] Sobre este esquema en los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola véase más arriba p.72, nota 120.

[134] RM 46: AAS 79 (1987) 424. El texto citado es Jn 2,5. Este pensamiento ha sido expresado ya otras veces por Juan Pablo II; baste referirse aquí a su *Alocución en el acto mariano nacional celebrado en la plaza Eduardo Ibarra, de Zaragoza* 4: AAS 75 (1983) 309-310. Anteriormente se encuentra en Pablo VI, Exhort. apostólica *Marialis cultus* 57: AAS 66 (1974) 166-167.

[135] Juan Pablo II, *Alocución en el acto mariano nacional celebrado en la plaza Eduardo Ibarra, de Zaragoza* 4: AAS 75 (1983) 309.

la consagración de esclavitud mariana según la doctrina de San Luis María Grignion de Montfort [136]. Juan Pablo II, experto, por vivencia personal, de esta espiritualidad [137], afirma que en la esclavitud mariana San Luis María Grignion de Montfort «proponía a los cristianos la consagración a Cristo por manos de María, como medio eficaz para vivir fielmente el compromiso del bautismo» [138]. Estas palabras son de suma importancia. Nos recuerdan que la consagración primaria es la bautismal; que toda consagración bautismal es un compromiso de asumir unas determinadas actitudes espirituales para vivir las exigencias del bautismo hasta las últimas consecuencias; y que las consagraciones a María la toman como camino hacia Cristo y, en este sentido, tienen a Cristo como término [139].

[136] Sobre el tema cf. C. Pozo, «La devoción mariana en el contexto teológico, particularmente cristológico y eclesiológico, en Europa en los siglos XVII y XVIII»: *ATG* 46 (1983) 220-222.

[137] Véase la nota 3 de este capítulo sobre la fórmula con la que después de su elevación al Sumo Pontificado renovó en Jasna Góra su consagración de esclavitud mariana.

[138] RM 48: AAS 79 (1987) 427-428.

[139] Para el tema en el Papa actual cf. C. Pozo, «La consagración a los Corazones de Jesús y María en Juan Pablo II», en AA.VV., *El Corazón de Jesús en la enseñanza de Juan Pablo II* (Madrid 1990) 337-357.

ÍNDICE BÍBLICO

Juan

Hechos

Romanos

1 Corintios

2 Corintios

Gálatas

Efesios

Colosenses

1 Tesalonicenses

1 Timoteo

Hebreos

Santiago

1 Pedro

1 Juan

Apocalipsis

ÍNDICE ONOMÁSTICO